Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Janvier 1936

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La mystique du « Cantique spirituel »

I. — La perfection de l'amour et la contemplation infuse

On a récemment affirmé que, selon la spiritualité du Carmel, et de sainte Thérèse en particulier, la perfection de l'amour se trouve dans la voie ascétique, qu'à la sainteté n'est point nécessaire la contemplation infuse (1).

Ces grâces mystiques, Dieu les accorde volontiers, dit-on, aux âmes généreuses : on fait bien, dès lors, de les désirer, de s'y disposer et d'y tendre, de diriger même toute sa vie vers l'idéal contemplatif, cependant, ajoute-

(1) Nous prenons le mot *ascétique* dans son sens ordinaire, pour caractériser les actes qui peuvent être produits par notre activité personnelle aidée de la grâce commune. Dans ces actes l'âme est plutôt active que passive. Nous employons au contraire le terme *mystique* pour caractériser les actes qui ne peuvent pas être produits par notre activité personnelle aidée de la grâce commune, mais exigent une inspiration et illumination spéciale du Saint-Esprit. Dans ces actes l'âme est plutôt passive qu'active : « *patiens divina* », comme dit saint Thomas après Denys. Tels sont les actes de la contemplation infuse. Cette terminologie est conforme à l'usage commun et propre aux auteurs classiques.

t-on, il reste qu'on peut sans elles parvenir à la sainteté.

On a d'ailleurs distingué deux sortes de contemplations, la contemplation *acquise* et la contemplation *infuse*. La première peut être aussi appelée contemplation *mixte* ou *activo-passive*; c'est une contemplation mystique latente. On concède que cette contemplation est dans la voie normale de la sainteté. La seconde, la contemplation mystique proprement dite, expérimentalement passive ou infuse, surtout dans ses degrés supérieurs (fiançailles et mariage spirituels), n'est pas, affirme-t-on, dans la voie normale (1).

Cette opinion, nous semble-t-il, n'est pas en accord avec la doctrine de saint Jean de la Croix (2).

Affirmer d'une part que la contemplation mystique n'est pas nécessaire à la perfection, et soutenir d'autre part qu'il est bon d'y tendre nous paraît difficilement conciliable avec l'enseignement du Docteur Mystique.

On sait avec quelle insistance il exige le dépouillement absolu de tout ce qui est *accidentel, accessoire, extraordinaire*, et n'est pas *essentiel* ou *nécessaire* à la perfection (3). Pour lui l'unique but, en cette vie, est l'union parfaite avec Dieu par les vertus théologales : tout ce qui n'est point nécessaire à cette union — seraient-ce des grâces d'ailleurs précieuses — est, dès lors qu'on s'y

(1) Voir le R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine : La Mistica Teresiana, *Vita Cristiana*, San Domenico di Fiesole, Firenze. — Voir aussi *Osservatore Romano*, 1934, n°s 9, 15, 23, 27, et 1935, n°s 22, 29, 32, 41, 47. — *Conférences sur la Spiritualité carmélitaine.*

(2) Nous croyons qu'il n'y a pas de divergence essentielle sur ce point entre la doctrine de sainte Thérèse et celle de saint Jean de la Croix et cette opinion ne nous semble pas non plus conforme à l'enseignement de la grande mystique. La thèse que la doctrine de sainte Thérèse sur le caractère normal de la mystique ne diffère pas essentiellement de celle de saint Jean de la Croix est soutenue et solidement prouvée par Arintero, Garate, Garrigou-Lagrange, Lamballe, Saudreau et d'autres. Voir les travaux de ces auteurs.

(3) Cf. *Montée*, t. II, ch. 20, 22, 27, trad. Hoornaert. Pour le *Cant. Spir.* nous citons la traduction Chevallier, avec sa numérotation propre. Pour les autres œuvres, la traduction Hoornaert.

arrête, un obstacle; il faut y renoncer, les rejeter, autant qu'on peut, les *dépasser*, et ainsi rester dans le vide, dans la nudité d'esprit la plus absolue. C'est l'essence même de la doctrine de saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel* et dans la *Nuit obscure* (1). Comment dès lors concilier cette doctrine du vide, excluant tout l'accidentel, avec la recherche d'une contemplation mystique qui serait précisément de l'accidentel?

Cette mortification de tout désir, à l'exception de l'union divine, ce dépouillement de tout ce qui n'est pas Dieu, constitue pour l'âme *la nuit obscure*, qui est au centre de la doctrine du Saint, et s'il conduit l'âme par cette *nuit* à la contemplation mystique, obscure et générale (2), n'est-ce point que, selon lui, cette contemplation fait partie de l'union parfaite où tend le dépouillement des purifications et qu'il y a une connexion *nécessaire* entre l'amour parfait, fruit du dépouillement et des purifications, et la contemplation mystique où l'âme accède à travers la nuit obscure?

La chose est surtout claire dans le *Cantique Spirituel*, et nous voudrions le montrer. Notre raison fondamentale est la suivante :

L'union transformante décrite en cet ouvrage est certainement un état mystique très élevé : personne ne peut le nier. Mais cet état est dans la voie normale, puisque saint Jean de la Croix l'appelle l'union d'amour, l'état de perfection, l'union pleine avec Dieu, le plein et parfait amour (3).

Il serait d'ailleurs difficile de comprendre que la perfection d'amour décrite par le Saint, au *Cantique*, se puisse atteindre sans le secours des grâces mystiques et de la contemplation infuse. Nous le verrons par l'analyse du *Cantique*.

(1) Cf. *Montée*, t. I, ch. 1-5 ; t. II, ch. 1-8.
(2) Cf. *Montée*, l. II, ch. 9; *Cantique*, str. 38.
(3) Str. 15, 17, 18, 19, 20, 27, 29, 31, 34, 37, 38, 39.

Une autre considération s'ajoute aux précédentes. Si la connexion entre l'état d'amour parfait et l'état mystique des *fiançailles* ou du *mariage spirituel* n'était qu'accidentelle, saint Jean de la Croix aurait commis à chaque pas une confusion incroyable en les unissant d'une façon constante, sans jamais nous avertir que l'un peut exister sans l'autre. Il affirme, au contraire, explicitement que la perfection consommée ne s'obtient qu'en l'état des fiançailles et du mariage spirituel et qu'avant cet état l'amour est toujours imparfait. C'est ce que nous essaierons d'établir sur pièces (1).

Nous montrerons d'abord que l'union décrite dans le *Cantique* est l'état mystique le plus élevé; par l'analyse du texte nous établirons ensuite que cette union est dans la ligne normale du développement de la Charité parfaite, terme nécessaire de la sainteté.

II. — L'union décrite au « Cantique » est mystique

Il nous est d'abord facile d'établir que l'union décrite au *Cantique* est l'union mystique la plus élevée.

1. Saint Jean appelle cette union *fiançailles spirituelles*, en son degré inférieur (2), et, dans son degré supérieur, mariage spirituel (3). Or ces expressions sont communément appropriées à *l'union mystique*, celle du mariage à l'union la plus sublime, celle des fiançailles à l'union qui précède immédiatement le mariage spirituel. L'union

(1) Notre démonstration, on le voit, est complètement indépendante de la question vivement débattue des frontières de l'ascèse et de la mystique. Notre preuve fait abstraction de cette controverse. Nous prenons comme point de départ les états des fiançailles et du mariage spirituel : ce ne sont pas des états de transition, ils sont incontestablement au sommet de la mystique.

(2) Cf. str. 13, 18, 19, 27.

(3) Cf. str. 17, 27, 28, 29, 34, 36, 37.

à laquelle conduit saint Jean de la Croix est donc l'union mystique la plus élevée.

2. Saint Jean de la Croix appelle cette union : union transformante, transformation de l'âme en Dieu (1) et ces expressions, tout comme le mariage spirituel, désignent en propre l'union mystique la plus élevée.

3. Le Docteur Mystique attribue aux fiançailles l'entrée dans la « science savoureuse » que Dieu enseigne à l'âme en cette union — et cette science est la « théologie mystique, ou science cachée de Dieu que les spirituels nomment contemplation (2) ». Il s'agit évidemment de la contemplation mystique. C'est Dieu qui « confère à l'âme cette science et connaissance dans l'amour par lequel lui-même se communique à l'âme (3) ». En cette union lumineuse Dieu transforme l'âme, « la fait complètement sienne et la délivre de tout ce qu'elle avait d'étranger à Dieu (4) », ce qui ne peut se faire sans les grâces mystiques.

Au degré supérieur de l'union nous trouvons plus clairement décrite la contemplation infuse.

> En cet état sublime du mariage spirituel, très facilement et fort souvent l'Époux découvre à l'âme ses merveilleux secrets et lui donne le sens de ses œuvres ; le véritable et plein amour ne sait pas cacher quelque chose. L'Époux lui fait spécialement part des doux mystères de son Incarnation, du mode et procédé de la Rédemption des humains, l'un des plus grands chefs-d'œuvre de Dieu, l'un des plus savoureux à l'âme. L'Époux fait tout ceci en cette strophe qui marque avec quel tendre amour il découvre intérieurement à l'âme de tels mystères (5).

(1) Cf. str. 17, 27, 29, 36, 37, 38.
(2) *Cantique*, str. 18, 2, a.
(3) *Ibid.*, 18, 2, b.
(4) *Ibid.*, 18, 3, c.
(5) Str. 28, b.

L'état que décrit ici saint Jean de la Croix est un état d'amour *lié* à un état de contemplation infuse. La connexion tient à un besoin de l'amour : « Le véritable et plein amour ne sait pas cacher quelque chose. » Cette connexion n'est pas accidentelle, ce besoin étant connaturel à la parfaite charité. La remarque est d'importance.

4. Le Docteur Mystique affirme constamment que c'est Dieu seul qui agit et opère immédiatement dans l'âme en cet état, que l'âme y reçoit *passivement* la contemplation (1). Mais la passivité caractérise précisément la contemplation mystique.

5. Enfin saint Jean de la Croix parle des *touches divines*, de l'*attouchement de la divinité*, comme propres à cette union, comme ordinairement produits en cet état (2). Or ce sont là, certainement, des grâces mystiques très élevées.

Il n'y a, semble-t-il, aucun doute : l'union décrite dans le *Cantique spirituel* est l'union mystique la mieux caractérisée et la plus élevée (3).

Or, cette union est dans la voie normale. Saint Jean de la Croix décrit constamment l'état où l'âme doit tendre : *le mariage spirituel*, comme l'union pleine avec Dieu, comme l'union consommée, comme l'*état de l'amour parfait*. Il affirme que la pleine perfection de l'amour ne s'obtient que dans le mariage spirituel (4).

Mais la pleine union à Dieu, la perfection consommée, l'amour parfait, sont certainement dans la voie normale :

(1) Cf. str. 13, 34, 38.

(2) Cf. str. 13, 16, 32, 38.

(3) En décrivant d'ailleurs, avec saint Jean de la Croix, les fiançailles et le mariage spirituel comme des formes de la charité parfaite, nous aurons à nouveau l'occasion d'accuser le caractère mystique de ces états.

(4) Ce que nous disons du mariage spirituel se rapporte aussi, proportion gardée, aux fiançailles spirituelles qui le précèdent.

c'est tout le but de notre vie (1). Il nous suffira donc de bien établir que pour le Docteur Mystique fiançailles spirituelles, mariage spirituel ne sont que l'état du parfait amour pour conclure qu'il les situe dans la voie normale de la sainteté. Les textes vont nous en fournir une preuve abondante.

III. — La perfection de l'amour dans les fiançailles spirituelles

Str. 13. — *Le vol de la contemplation mystique et l'état d'union d'amour*

La strophe douzième de saint Jean de la Croix décrit le vol de l'âme en cet état d'amour ardent et de grands désirs qu'il a exposés aux premières strophes.

Dans la strophe treizième il continue :

> A ce vol spirituel répond un haut *état d'union d'amour* : Celui où Dieu *habituellement* met l'âme quand elle s'est beaucoup exercée dans la vie spirituelle. *Cet état* a pour nom *les fiançailles spirituelles* avec le Verbe, le Fils de Dieu (13, annotation b) (2).

Nous avons ici deux affirmations très importantes : 1° *l'état des fiançailles spirituelles* n'est rien d'autre que *l'état d'union d'amour* ; 2° Dieu met *habituellement* l'âme dans cet état, quand elle s'est beaucoup exercée dans la vie spirituelle, ce qui revient à dire que cet état est *normal*.

(1) Cf. saint Thomas, *II^a II^ae*, q. 184, a. 1 et 3.

(2) Dans ces citations du *Cantique*, le premier chiffre indique la strophe, le chiffre suivant les n^os des §§ de la traduction Chevallier.

Str. 15. — *L'état des fiançailles spirituelles état de l'amour parfait*

Saint Jean décrit *l'état des fiançailles spirituelles* comme *l'état de l'amour parfait* et des vertus parfaites et héroïques : l'âme

> dit bien qu'elle est à présent unie au Bien-Aimé, puisqu'elle a les vertus solides avec une *charité parfaite* (Éclaircissement c). Elle nomme donc cette *union d'amour* un lit de fleurs (15, 1, d). Elle le dit aussi fait de fleurs parce que, dans cet état, *les vertus de l'âme sont parfaites et en plein exercice d'œuvres parfaites et héroïques,* chose qui n'avait pas pu être avant qu'il y ait un lit de fleurs, fruit de l'union parfaite à Dieu (15, 1, e).

Les vertus parfaites et héroïques ne peuvent donc être avant l'union des fiançailles spirituelles; ces vertus sont le fruit de cette union.

> Pareillement chacune des vertus (*l'âme les possède maintenant en perfection*) devient comme une caverne de lion (15, 2, c).
>
> Le lit de l'âme est enlacé de ces vertus, en ce sens qu'à présent elles se trouvent si bien jointes entre soi, si bien fortifiées l'une par l'autre, si bien fondues dans la même *perfection consommée* de l'âme, que non seulement le démon n'a plus par où pénétrer dans cette âme, mais elle-même se trouve en sûreté au point que rien au monde, soit en haut soit en bas, ne saurait l'inquiéter, la molester ou l'émouvoir; libre de tout tracas des passions naturelles, exempte et affranchie du souci et du nombre de toutes les choses du temps, en sécurité elle jouit de ce qu'elle partage avec Dieu (15, 2, g, h).

Il est clair que pour saint Jean *l'état des fiançailles spirituelles* c'est *l'état de perfection consommée.*

Str. 17. — *Le cellier secret et l'union du plus intime amour*

Saint Jean de la Croix décrit ici *l'état des fiançailles* et *du mariage spirituels* comme *l'union pleine avec Dieu* et comme le *suprême degré d'amour* que l'âme puisse atteindre en cette vie.

L'âme expose en cette strophe la très grande grâce que Dieu lui fit en la faisant entrer au plus intime de son amour qui est *l'union* ou *transformation d'amour en Dieu* (17, b). Le cellier dont parle l'âme est *le suprême degré du plus intime amour* que l'âme puisse atteindre en cette vie, aussi le nomme-t-elle le *cellier secret*, entendons bien, *le plus secret*. C'est qu'il en est d'autres moins secrets : tels sont les degrés d'amour par où on monte jusqu'au suprême : degrés ou celliers, nous pouvons dire qu'il y en a sept.

L'âme les possédera tous dès qu'elle aura en perfection les sept dons du Saint-Esprit (17, 1, b, c).

En lui [le dernier et plus secret cellier] est contractée *l'union pleine avec Dieu*, qu'on nomme *le mariage spirituel* et que l'âme vise ici (1) (17, 1, f).

Ainsi pour saint Jean de la Croix *le mariage spirituel* s'identifie avec *l'union pleine avec Dieu*. Les effets de cette union sont ensuite décrits :

Jusqu'à ce que l'âme parvienne à l'état de perfection dont nous parlons, si spirituelle soit-elle, elle garde toujours quel-

(1) C'est l'amour qui fait pénétrer en chaque cellier et l'on y avance selon le degré d'amour : « Remarquons, dit saint Jean de la Croix, que beaucoup réussissent à entrer dans les premiers celliers, *plus ou moins loin* suivant *la perfection d'amour* propre à chaque âme, tandis que le dernier et plus secret cellier s'ouvre à peu de mortels » (17, 1, f). Mais c'est que peu d'âmes parviennent ici-bas à la dernière perfection de l'amour possible en ce monde. Ce n'est pas cependant que tous nous n'y soyons appelés, puisque la perfection de la charité est le terme même de toute notre vie.

que petit troupeau de désirs et de petits goûts ou autres défauts bien à elle, soit naturels, soit spirituels, à la remorque desquels elle marche avec souci de les paître, c'est-à-dire de les suivre et de les satisfaire (17, 5, a).

D'un tel troupeau certains ont plus, les autres ont moins; mais *tous les spirituels le suivent jusqu'à ce qu'ils entrent pour boire dans le cellier secret et là s'en séparent complètement*, parce qu'eux-mêmes, comme nous l'avons dit, sont devenus tout amour. Dans ce cellier ces troupeaux des imperfections de l'âme se consument avec plus de hâte que le feu n'en met à détruire la rouille et les taches des métaux (17, 5, f).

On le voit, selon saint Jean de la Croix, le plus haut degré d'amour et de perfection ne s'obtient que dans *l'état des fiançailles et du mariage spirituels*, dans le « *cellier secret* », et l'on ne saurait dire que le plus haut degré d'amour soit hors de la voie normale des saints.

Str. 18. — *L'état des fiançailles spirituelles et l'élan total de l'âme vers Dieu*

Dans cette strophe saint Jean décrit *l'état des fiançailles spirituelles* comme *l'état du parfait amour, où même les premiers mouvements de la volonté et les appétits sensibles sont ordonnés vers Dieu.* C'est en vain que nous voudrions obtenir une telle perfection activement par nos propres efforts dans la voie purement ascétique. Et saint Jean d'ailleurs nous enseigne explicitement que c'est Dieu lui-même qui cause cette perfection dans l'âme par le moyen de la « *théologie mystique* », c'est-à-dire de la *contemplation infuse.*

La science savoureuse qu'il lui a apprise, dit-elle [l'âme] ici, est la *théologie mystique*, ou science cachée de Dieu que les spirituels nomment *contemplation...*

C'est Dieu qui cause en elle, comme effet de ladite union, la

pureté et la perfection requises pour ce dessein; de fait il la *transforme* en soi, la fait *complètement sienne* et la délivre de tout ce qu'elle avait d'étranger à Dieu (18, 3, c). L'âme, en l'état présent, n'a ni attaches en la volonté, ni lumières en l'intelligence, ni sollicitudes, ni vigueurs qui ne soient *complètement orientées vers Dieu* avec tous leurs désirs. L'âme est en quelque sorte divine ou déifiée, au point qu'elle n'a même plus quelque *premier mouvement* contre la volonté divine en tout ce qu'elle peut savoir (18, 5, a, b).

L'âme, en l'état présent, dans son intelligence, sa mémoire, sa volonté et ses appétits, dès les *premiers mouvements* se porte et s'incline habituellement vers Dieu, tant elle trouve actuellement en Dieu de secours, d'assurance et de parfaite appartenance au bien (18, 5, c).

Il est évident que ce degré de perfection est supérieur aux efforts humains, il ne peut être atteint que dans la voie *mystique*. Il est d'autre part l'effet d'une « union par échange » qui est dans le développement normal de la charité.

Str. 19. — *Les fiançailles spirituelles et l'activité d'amour*

Saint Jean décrit ici *l'état des fiançailles spirituelles* comme *l'état de l'amour parfait*, où toutes les puissances supérieures et inférieures « *se trouvent consacrées*, non plus aux choses qui l'intéressent, *mais à celles que demande le service de l'Époux* » (19, b).

Et même avec Dieu [l'âme] n'a plus qu'une manière ou sorte de relation, *l'activité d'amour* (19, e). *J'ai consacré mon âme* : dire qu'elle a consacré son âme, c'est révéler le don qu'elle a fait de soi à l'Aimé en cette *union d'amour*, où son âme s'est trouvée, avec toutes ses puissances (intelligence, volonté et mémoire), dédiée et engagée à son service, consacrant son intelligence à entendre pour le mettre en pratique ce qui importe *davantage* à sa cause; sa volonté à préférer *tout* ce qui fait plaisir à Dieu, à diriger en *tout*

son affection vers Dieu ; sa mémoire à chercher ce qui peut le servir et lui faire *un plus grand plaisir*.

Elle continue : *et tout mon domaine à sa cause* : par tout son domaine elle entend ici tout ce qui touche à la partie sensible de l'âme ; cette partie sensible, l'âme dit ici qu'elle l'a consacrée à son service, tout comme la partie raisonnable et spirituelle (19, 1, a, d ; 2, a).

Tout ceci, dit-elle, est consacré à sa cause : elle conduit le corps selon Dieu ; elle guide et gouverne selon Dieu les sens intérieurs et extérieurs, elle ordonne vers lui leurs actions ; *les quatre passions, elle les a toutes réglées selon Dieu* : elle ne se réjouit que de Dieu, elle n'a d'espoir qu'en Dieu, elle ne craint que Dieu, elle ne s'afflige que pour Dieu. Pareillement *tous ses souhaits et tous ses soucis n'ont en vue que Dieu seul* (19, 2, d-e).

Tout ce domaine est si bien consacré à Dieu que même sans l'attention de l'âme toutes les parties nommées de ce domaine, *dès leurs premiers mouvements*, se disposent à agir selon Dieu et pour Dieu : l'intelligence, la volonté et la mémoire vont à lui sur-le-champ, les affections, les sens, les désirs, les vouloirs, l'espérance, la joie, et tout l'avoir de l'âme se tournent *immédiatement* vers Dieu (19, 2, g).

Je n'ai plus de troupeau à paître : autrement dit : je ne vais plus derrière mes goûts et mes désirs. Elle les a remis à Dieu, elle les lui a tous consacrés, l'âme ne les nourrit plus, elle ne les soigne plus pour elle-même (19, 3, a). *Je n'ai plus d'autre tâche*. L'âme remplit bien des tâches inutiles avant de parvenir à faire pareille donation ou remise de soi et de tout son domaine au Bien-Aimé ; autant elle conservait d'*habitus* imparfaits, autant, pouvons-nous dire, elle avait de tâches à remplir (19, 4, a-b).

L'âme a toujours une tâche illégitime dont elle ne se défait jamais, tant qu'elle ne consacre pas pour tout de bon son domaine au service de Dieu de façon que, nous l'avons dit, *toutes ses paroles, ses pensées et ses œuvres soient à présent de Dieu* (19, 4, d).

Aimer est désormais toute mon activité. Elle veut dire : actuellement, à *toutes* les puissances et ressources du domaine de mon âme et de mon corps qu'auparavant j'employais tant soit peu à d'autres choses sans importance, j'impose de pratiquer *l'activité d'amour* ; en d'autres

termes : *toutes* les ressources de mon âme et de mon corps appartiennent à l'amour, *toute démarche se fait par amour*, *toute souffrance se porte par amour* (19, 4, e ; 5, a).

Quand l'âme en vient à cet état, *toute son activité spirituelle et sensible*, qu'il s'agisse d'accomplir, qu'il s'agisse de souffrir de quelque façon que ce soit, *lui apporte toujours plus d'amour et de repos en Dieu* : l'exercice même de l'oraison et de prière à Dieu, qui auparavant demandait d'autres pensées et d'autres actes, est maintenant *tout entier activité d'amour* (19, 5, c), l'âme en cet *état de fiançailles spirituelles* jouit de *l'habituelle union d'amour à Dieu*, c'est-à-dire que *sa volonté est d'une façon normale et persistante, attaché par l'amour à Dieu* (19, 5, h).

Il est impossible de concevoir une telle perfection d'amour, un tel don de soi s'étendant jusqu'aux *premiers mouvements* de toutes les puissances, dans la voie purement ascétique. Selon saint Jean de la Croix cette perfection ne s'obtient que dans l'état des fiançailles spirituelles comme effet des grâces mystiques accordées dans cet état (1).

Ainsi de nouveau *l'état d'amour parfait* s'identifie pour saint Jean de la Croix avec *l'état des fiançailles spirituelles*.

Str. 20. — *L'âme perdue au monde pour son Aimé*

Cette strophe se rapporte aussi à l'état des *fiançailles spirituelles* :

Étant toute à l'amour, c'est-à-dire pratiquant les vertus *uniquement par amour* de Dieu, j'ai résolu de perdre... et j'ai gagné... elle s'est perdue soi-même en *ne tenant nul compte de soi, mais uniquement du Bien-Aimé*, se livrant à lui à merci sans autre intérêt, décidant de se perdre soi-même en refusant de gagner quoi que ce soit pour soi ;

(1) Cf. str. 15, 17, 18, 27, 34.

elle a perdu encore toute chose en *n'estimant de toutes ses choses que celles qui touchent le Bien-Aimé* (20, 5, a).

Ainsi fait *le cœur qui est tout à l'amour de Dieu* : il ne veut ni gain ni récompense, mais seulement *perdre de volonté tout et soi-même pour Dieu*, parce qu'il y voit un gain (20, 5, e).

C'est encore la description de *l'amour parfait*, c'est la voie de la *foi pure* et de *l'amour pur*, comme le manifestent les paroles suivantes :

Quand une âme en la voie spirituelle en est venue à *se perdre à tous les modes et procédés naturels* dans ses relations avec Dieu, si bien que désormais *elle ne le cherche plus dans des thèmes, ni dans des images, ni dans des émotions, ni dans toute autre voie de la créature et des sens* et quand elle a franchi tout ceci, *tout mode et moyen personnel pour s'approcher et jouir de Dieu dans la foi et l'amour*, alors on dit qu'elle s'est pour tout de bon gagnée à son Dieu, car pour tout de bon *elle s'est perdue à tout ce qui n'est pas Dieu et à tout ce qui est en elle* (20, 5, h).

IV. — La perfection de l'amour dans le mariage spirituel

Str. 27. — *Le mariage spirituel et l'union transformante*

Dans cette strophe il est question du *mariage spirituel*, comme le déclare saint Jean lui-même. Tout d'abord il nous dit que la perfection de cet état ne s'obtient pas par nos propres efforts, mais par le souffle du Saint-Esprit, c'est-à-dire n'appartient pas à la voie ascétique, mais à la voie *mystique* :

L'âme a encore imploré et obtenu *le souffle de l'Esprit-Saint* qui demeure *le moyen et l'instrument indispensable de la perfection de cet état* (27, b).

Ensuite saint Jean décrit le *mariage spirituel* comme *l'état de l'amour parfait* :

> C'est une transformation complète en l'Aimé : les deux partis s'y donnent totale possession l'un de l'autre par *l'union d'amour consommée en la mesure possible sur la terre* ; l'âme en devient divine et *Dieu par participation, autant que cette vie le permet* (27, 1, f). Par la consommation du mariage spirituel entre Dieu et l'âme, deux natures sont en un seul esprit et amour de Dieu (27, 1, g). L'Épouse s'est introduite, c'est-à-dire *s'est défaite de tout le temporel, de tout le naturel, de toutes les attaches, façons et manières spirituelles*... dans la *transformation* de cette sublime étreinte... l'âme s'est *transformée* en son Dieu (27, 1, j). *La transformation est pleine* (27, 2, b). On peut lui appliquer ce que saint Paul dit aux Galates (2, 20) : *Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus* (27, 2, k).

Ainsi le *mariage spirituel* est pour saint Jean de la Croix *l'union de l'amour parfait.* Mais l'amour parfait est dans la voie *normale*; tous sont appelés à l'amour parfait, c'est la fin dernière de notre vie sur la terre : *Finis autem praecepti est caritas* (I Tim., 1, 5) (1).

Saint Jean de la Croix l'affirme d'ailleurs : « L'âme et Dieu dans toutes les œuvres de l'âme n'ont qu'une ambition, *qu'une fin* : la consommation et plénitude de cet état » (27, 2, i). Si donc l'état du mariage spirituel est la fin de toutes les actions de l'âme comme de l'opération divine, il s'identifie nécessairement avec l'amour parfait, il ne saurait être en rapport purement accidentel avec lui — ce qui ramène incontestablement le mariage spirituel — état éminemment mystique — dans la voie normale de la sainteté. L'analyse des strophes suivantes ne peut que renforcer cette conclusion.

(1) Cf. saint Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 1 ; 184, a. 3. Pie XI, Encyclique *Rerum omnium perturbationem,* 26 janvier 1923, et Encyclique *Studiorum ducem,* 29 juin 1923.

Str. 29-30. — *Le mariage spirituel et la mort achevée des passions*

Dans cette strophe saint Jean décrit le *mariage spirituel* comme l'état d'amour parfait où Dieu met fin « à toutes les opérations et passions de l'âme qui jusque-là lui étaient une gêne au temps du goût paisible et suave » (29, b).

Les trois puissances de l'âme (l'intelligence, la volonté et la mémoire) réalisent en cet état *la perfection* et *le juste milieu de l'œuvre*, autant que cette vie le permet (29, e).

Tous ces actes qui n'ont pas la juste mesure, l'Époux les adjure encore de disparaître par les lyres agréables et le chant indiqué : les lyres accordent aux trois puissances de l'âme une *si parfaite activité* et par là les emploie si bien en ouvrage exact qu'il leur faut que, non seulement elles ne tombent dans aucun excès, mais encore *ne dévient absolument en rien* (29, 3, e).

C'est un nouveau degré d'amour qui dépasse manifestement nos propres efforts et la voie purement ascétique : saint Jean de la Croix le dit d'ailleurs explicitement : « L'aimé adjure donc les quatre espèces de mouvements des passions de l'âme, *il leur impose silence et les apaise* » (29, 5, p).

Str. 31. — *Le calme parfait des puissances et des sens*

Le mariage spirituel est représenté ici comme *l'état de perfection* qui exclut même l'imperfection des *premiers mouvements* désordonnés des puissances et des sens (cf. str. 18, 19).

Et ne touchez pas à nos seuils, c'est-à-dire : ne touchez même pas, par des *premiers mouvements*, à la partie supérieure; *les premiers mouvements* de l'âme sont les portes et les seuils par où on entre dans l'âme, et quand on dépasse

les *premiers mouvements* on entre puisqu'on dépasse le seuil. S'il n'y a que des *premiers mouvements* on ne fait que toucher le seuil ou frapper à la porte; ceci arrive quand la raison est attaquée par la sensibilité en vue d'un acte désordonné (31, 5, a).

Ainsi, en cet état, cette partie sensible, avec toutes ses puissances, ses énergies et ses faiblesses, s'est rendue à l'esprit : cela constitue dès maintenant une vie bienheureuse, semblable à celle de l'état d'innocence, quand toutes les ressources et capacités de la partie sensible de l'homme permettaient à l'homme de connaître et d'aimer Dieu (31, 5, e).

Str. 34. — *La solitude de l'âme avec l'Époux*

Dans cette strophe, saint Jean montre avec évidence que le *mariage spirituel* est un *état mystique* et que l'amour parfait n'est pas acquis dans la voie ascétique, mais c'est Dieu qui l'opère en l'âme dans la voie *mystique* : En cette strophe l'Époux déclare non seulement qu'il guide l'âme, « mais qu'il le fait lui-même tout seul, se donnant à elle sans autre intermédiaire » (34, g).

Tout seul son Bien-Aimé : il veut dire que non seulement il la guide au milieu de la solitude, mais *lui-même, tout seul, est celui qui travaille en elle sans autre intermédiaire*; l'union de l'âme à Dieu que crée *le mariage spirituel a ceci de particulier : Dieu agit en l'âme et se livre à elle par soi seul sans le secours des anges ni des facultés naturelles*, vu que les sens, soit extérieurs soit intérieurs, l'ensemble des créatures et l'âme elle-même, sont ici peu propres à jouer un rôle dans la réception des grandes faveurs surnaturelles que Dieu accorde en cet état, et qui dépassent le savoir-faire et l'activité naturels aussi bien que les forces de l'âme.

Dieu tout seul l'accomplit dans l'âme : et la raison en est que la trouvant seule, comme c'est dit, il ne veut pas lui donner d'autre compagnie pour la faire avancer : il ne veut la confier à nul autre qu'à soi. Aussi bien *c'est normal* : l'âme a déjà tout quitté, utilisé tous les moyens, tout

dépassé pour monter à Dieu, il convient que Dieu même la guide et la conduise à soi; l'âme, dans sa solitude de toutes choses, est montée au-dessus de tout, dès lors rien ne peut plus l'aider ou lui servir à monter davantage, si ce n'est le Verbe Époux en personne (34, 4, a).

Saint Jean distingue ici admirablement la voie *ascétique* de la voie *mystique*. A la première appartient de préparer l'âme à l'opération divine par le dépouillement de tout le créé, mais la perfection consommée, c'est Dieu qui l'opère dans l'âme, elle appartient à la voie *mystique*.

Str. 37. — *La parfaite pureté et l'égalité d'amour*

Saint Jean de la Croix nous enseigne ici pourquoi l'âme désire la *contemplation mystique*, désignée par les « *cavernes de la pierre* » ; c'est que la *contemplation mystique* est le moyen pour obtenir *l'amour parfait* et la *parfaite pureté*. Ensuite il décrit la *perfection* et la *pureté* de l'état du *mariage spirituel*.

Si l'âme désirait pénétrer dans les *cavernes* de la strophe précédente, c'est qu'elle visait à obtenir, aussi parfaitement que le souffre l'état présent sur terre, ce qu'elle avait toujours souhaité, c'est-à-dire *le plein et parfait amour* qui se donne lors d'une si haute faveur, c'est qu'elle voulait encore obtenir parfaitement, dans l'ordre spirituel, *la rectitude* et *la pureté de l'état de justice originelle* (37, b).

Si la connexion entre *l'amour parfait* et la *contemplation mystique* désignée par les « *cavernes de la pierre* » était purement accidentelle, si l'amour parfait et la pureté parfaite pouvaient s'obtenir sans contemplation mystique, ce désir de l'âme serait imparfait, selon les principes de saint Jean de la Croix.

Il continue :

Elle dit donc deux choses en cette strophe : elle dit d'abord que là, c'est-à-dire *moyennant cette transformation par*

les lumières, il lui montrerait ce que son âme souhaitait en toutes ses activités et intentions, qu'il lui montrerait à *aimer son Époux comme il s'aime*, avec les corollaires que marque la strophe suivante ; — elle dit aussi que là encore il lui donnerait la *netteté et pureté accordée soit dans l'état originel* soit *au jour du baptême*, en la rendant *complètement pure de toutes ses imperfections et ténèbres, aussi pure qu'elle était alors*.

Là tu me montrerais *ce que mon âme avait comme but* : ce *but* de l'âme est *l'égalité d'amour* ; sans cesse elle la désire naturellement et surnaturellement : l'aimant ne peut être content s'il ne sent pas qu'il aime autant qu'il est aimé » (37, d-f ; 37, 1, a).

Le désir d'égalité d'amour est donc essentiel à l'amour — il est dans la nature et dans la grâce d'amour. Le saint continue :

Or l'âme voit la vérité de l'amour sans mesure dont Dieu l'aime ; elle ne veut pas l'aimer moins dignement ni moins parfaitement ; d'où son désir de la *transformation* actuelle, l'âme *ne pouvant obtenir pareille égalité et plénitude d'amour que de la seule transformation de toute sa volonté en celle de Dieu*, car dans ce cas les deux volontés sont unies au point d'être unifiées et l'amour est égal de part et d'autre.

La volonté de l'âme, changée en celle de Dieu, se trouve en tout faite volonté de Dieu, non pas qu'elle soit détruite comme volonté de l'âme, elle est seulement changée en volonté de Dieu.

L'âme aime Dieu avec la volonté de Dieu, qui est aussi sa volonté à elle : elle peut donc aimer Dieu autant que Dieu l'aime, puisqu'elle l'aime par la volonté de Dieu même, par le même amour dont Dieu l'aime, qui est le Saint-Esprit vraiment donné à l'âme, selon la doctrine de l'Apôtre (Rom., v, 3) en ce lieu : « *Gratia Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* », soit : « Dieu a versé toute sa grâce en nos cœurs par le moyen du Saint-Esprit, dont il nous a fait don » (37, 1, c-g).

Voilà comment ici l'âme aime Dieu autant que Dieu l'aime, puisque les deux n'ont qu'un amour à deux (37, 1, p).

Sans doute ceci ne peut se faire exactement sur terre; du moins dans L'ÉTAT DE PERFECTION, L'ÉTAT DE MARIAGE SPIRITUEL dont nous parlons, c'est possible en quelque façon (37, 1, r).

De nouveau saint Jean identifie *l'état du mariage spirituel* avec *l'état de l'amour parfait*, avec l'état de parfaite conformité avec la volonté de Dieu, — c'est le *but normal* de toute notre vie sur la terre. — Il explique ensuite la *pureté* de cet état :

Ceci suppose évidemment que Dieu a donné à l'âme en ce même *état de transformation* une grande *pureté, pareille à celle de la justice originelle ou à celle de l'innocence baptismale* (1). L'âme ajoute donc ici que cette *pureté* va lui être accordée par l'Époux, *comme fruit de cette transformation d'amour* : elle dit aussitôt : Tu m'accorderais là même, Toi, ô ma vie, *ce que Tu m'as accordé l'autre jour*; dénommant l'autre jour soit *l'état de justice originelle* dans lequel Dieu lui a donné en Adam la grâce et *l'innocence*, soit le *jour du baptême* où l'âme reçut une *pureté* et une *netteté complète*.

L'âme déclare ici en ces vers qu'elle retrouvera ce don en cette *union d'amour :* c'est bien là ce qu'elle signifie dans le dernier vers ce que Tu m'as accordé l'autre jour, puisque, nous l'avons dit, *l'âme, dans son état de perfection, arrive à la même pureté et à la même netteté* (37, 1, u ; 37, 5, a-e).

Saint Jean affirme donc ici que dans le mariage spirituel l'âme arrive à une pureté pareille à celle de la justice originelle ou de l'innocence baptismale. C'est important. De cette affirmation on peut tirer deux conclusions qui nous intéressent : 1) que le *mariage spirituel* est *normal*; 2) qu'il est *mystique*.

Il est *normal*, car la pureté de la justice originelle ou de l'innocence baptismale, que l'âme reçoit dans le mariage spirituel, c'est l'exclusion de toute imperfection

(1) Cf. str. 31.

morale, et cette exclusion est le *but normal* où tous peuvent et doivent tendre. Cet état est *mystique*, car dans l'ordre présent un *état permanent* pareil à celui *d'innocence originelle ou baptismale sans imperfection morale*, en pleine activité des facultés spirituelles, ne peut être atteint dans la voie purement *ascétique*, par nos propres efforts, mais seulement dans la voie *mystique* par l'opération spéciale du Saint-Esprit, il faut pour cela la grâce de la *contemplation infuse* et l'activité des dons du Saint-Esprit, comme il résulte de tous les textes de saint Jean de la Croix. En cet état l'âme « à l'intérieur... éprouve une sorte de *fruition*, une douceur qui la fait déborder de louange » (37, 1, t). La pureté où elle arrive lui est « accordée par l'Époux comme fruit de cette transformation d'amour » (37, 5, a). Les touches des grâces passives sont là évidentes, et ne sommes-nous pas aussi dans un accroissement normal du parfait amour?

Str. 38. — *La flamme de douce transformation*

Le *mariage spirituel* est décrit dans cette strophe comme *l'état de la plus sublime perfection* et *transformation en Dieu*, saint Jean fonde sa doctrine sur les paroles de saint Paul (*Gal.*, IV, 6) : « *Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus : spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba, Pater* », sur les paroles de Notre-Seigneur (*Joan.*, XVII, 24) : *Pater quos dedisti mihi volo ut ubi sum ego et illi sint mecum, ut videant claritatem meam quam dedisti mihi* », et sur les paroles de saint Pierre (*II Petr.*, I, 4) : *Maxima et pretiosa nobis promissa donavit ut per haec efficiamini divinae consortes naturae* ». Tout cela confirme admirablement notre thèse que pour saint Jean de la Croix le mariage spirituel est le *plein* et *normal développement*, *l'épanouissement de la vie de la grâce*, le *but normal* de la vie surnaturelle sur la terre.

Il enseigne aussi dans cette strophe que *l'amour parfait*

s'obtient dans la *voie mystique* par la « *spiration du souffle* », c'est-à-dire par l'opération du Saint-Esprit, et qu'il est accompagné de la *contemplation mystique*, qui est non seulement le *moyen* (1), mais aussi *l'effet* de l'amour parfait (2).

L'Épouse, disions-nous, veut deux choses dans la strophe précédente : d'abord ce que son âme avait *comme but*; puis ce que l'Époux lui avait accordé l'autre jour... De la première, c'est-à-dire de ce que son âme, suivant ses termes, avait *comme but*, l'âme expose en la strophe présente les parties : c'est non seulement *l'amour parfait*... mais aussi... tout ce qui vient à l'âme par lui.

L'âme énumère donc cinq objets qui détaillent tout ce qu'elle avoue avoir ici en vue : c'est premièrement la *spiration du souffle : l'amour* dont nous avons parlé, le principal objet qu'elle a en vue,... c'est quatrièmement *la pure et sublime contemplation* (38, b-j).

La spiration du souffle : cette spiration du souffle est une propriété du Saint-Esprit, que l'âme demande ici *pour aimer Dieu en toute perfection :* elle l'appelle *spiration du souffle* parce qu'elle est un *attouchement* ou sentiment très délicat d'amour, *ordinairemént produit dans l'âme en cet état par la présence du Saint-Esprit* (38, 81, a-b).

Ainsi, selon saint Jean de la Croix, pour aimer Dieu en toute perfection est *nécessaire* la spiration du souffle ou *l'attouchement* du Saint-Esprit, qui est certainement une grâce *mystique* et qui est *ordinairement* produit dans le mariage spirituel (3).

Vient la quatrième demande : *durant la nuit sereine*; cette nuit dans laquelle l'âme désire voir ces choses est *la contemplation*. La *contemplation* est *obscure* : pour cela on l'appelle encore *théologie mystique*, ce qui veut dire sagesse cachée ou secrète de Dieu; par elle, sans aucun bruit de

(1) Cf. str. 18, 37.
(2) Cf. saint Thomas, *S. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 180, a. 1.
(3) Cf. str. 27.

paroles, sans l'aide ni le secours d'aucun sens spirituel ou corporel, comme dans le silence et le calme de la nuit, sans aucune attention au sensible et au naturel, Dieu, dans le plus profond secret, enseigne l'âme sans qu'elle sache comment.

Non seulement l'âme appelle *nuit* cette *contemplation*, mais elle la dit encore *sereine*; car si la nuit se dit sereine quand l'air est dégagé des nuages et des vapeurs qui rendent bien impossible la sérénité de la nuit, la nuit de cette contemplation est, pour l'œil de l'intelligence, *pure et débarrassée de tous les nuages des formes, images, notions particulières apportées par les sens*, elle est pareillement nette de toutes vapeurs d'attaches et de désirs. La contemplation en est vraiment une nuit sereine pour le sens et l'intelligence naturelle, comme l'enseigne le Philosophe quand il dit : si le rayon du soleil est obscur et ténébreux pour l'œil de la chauve-souris, les choses sublimes et les plus claires de Dieu sont obscures pour notre intellect (38, 4, a-k).

Cette magnifique description de la *contemplation mystique* nous montre en toute évidence que le *mariage spirituel* est un état *mystique*. Mais cette contemplation mystique, suivant les termes de saint Jean de la Croix, est « *ce qui vient à l'âme par l'amour parfait* ». Elle n'est donc pas purement accidentelle, mais elle est *l'effet propre*, la propriété de l'amour parfait, comme elle était aussi, — nous l'avons vu, — le *moyen*, la disposition pour obtenir cet amour (cf. strophes 18 et 37). Mais si la *contemplation mystique* est la propriété de l'amour parfait et sa disposition nécessaire, elle est sûrement dans la voie *normale*, comme l'est l'amour parfait lui-même.

Str. 39. — *Les dernières préparations de l'âme*

Dans la dernière strophe, saint Jean de la Croix décrit *la perfection des vertus* dans le *mariage spirituel* et l'harmonie parfaite qui règne en cet état entre la partie inférieure et la partie supérieure de l'homme.

En cette dernière strophe l'âme veut faire connaître qu'elle se trouve prête à recevoir les faveurs dont cet état donne la jouissance et qu'elle a demandées à l'Époux, car si l'âme n'est pas prête, ces faveurs ne se peuvent ni recevoir ni conserver chez elle. Elle représente donc à l'Aimé quatre dispositions ou préparations qui rendent possible ce qui précède, afin de le pousser plus encore à lui faire les faveurs énoncées : premièrement, *son âme est détachée et dégagée de toutes choses*; deuxièmement, *le démon est vaincu et mis en fuite*; troisièmement, *les passions de l'âme sont subjuguées*; quatrièmement, *la partie sensible est réformée, purifiée, en pleine entente avec l'esprit*; non seulement elle ne le trouble plus mais elle ne fait qu'un avec lui pour partager ses biens (39, b-h).

Nul n'en était témoin : autrement dit, mon âme est à présent si bien seule, *dégagée et détachée de toutes les choses créées*, soit d'en haut, soit d'en bas, elle est entrée si loin dans le recueillement avec Toi que rien ne l'aperçoit ou pour lui plaire par sa douceur, ou pour lui déplaire et l'ennuyer par sa misère et sa bassesse (39, 1, a).

Ce n'est pas tout : *Aminadab ne se montrait pas davantage*; dans le texte sacré, Aminadab symbolise le démon, adversaire de l'âme Épouse. Sans trêve il la combattait et la troublait par les innombrables ressources de ses tentations et de ses embûches pour l'empêcher de pénétrer dans *la forteresse* ou *la cachette du recueillement intérieur* en compagnie du Bien-Aimé; *maintenant qu'elle s'y trouve établie, l'âme est tellement comblée, tellement forte en vertus et victorieuse que le démon n'ose plus se montrer devant elle.*

Aussi comme elle a la faveur d'un tel embrassement, comme *elle a par ailleurs par la pratique des vertus complètement vaincu le démon au point de l'avoir mis en fuite par la vigueur de ses vertus*, il ne paraît plus devant elle; elle a raison de dire : Aminadab ne se montrait pas davantage.

Les assiégeants se reposaient : par les assiégeants elle entend ici *les passions et les désirs de l'âme*; tant qu'ils ne sont pas vaincus et mis à mort, ils l'assiègent et l'assaillent de toutes parts, d'où le nom d'assiégeants. Mais *eux aussi se tiennent à présent en repos.*

Puisqu'il en est ainsi, que l'Époux ne laisse pas d'accorder et de faire à l'âme les faveurs qu'elle lui a demandées :

les assiégeants ne peuvent plus mettre obstacle à la paix intérieure requise pour les recevoir, les posséder, les conserver.

Elle dit ceci, vu qu'*il est nécessaire en cet état que les passions de l'âme soient apaisées, les tendances et affections mises à mort de sorte qu'elles ne puissent plus ni gêner ni combattre*. Au contraire tous ces assiégeants nommés, avec leurs actions, *se règlent sur l'esprit intérieur et se recueillent à leur mesure* pour jouir comme lui de ses délices (39, 3, a-f).

L'épouse dit qu'en cet état les cavaliers descendent à la vue des eaux spirituelles, car *la partie sensible de l'âme est à présent si bien purifiée, et en quelque sorte spiritualisée, que ses puissances sensibles et ses forces naturelles se recueillent avec elle* pour avoir à quelque degré une part et une jouissance des grandeurs spirituelles que Dieu communique à l'esprit (39, 5, c-d).

Saint Jean de la Croix nous montre ici encore une fois que *le mariage spirituel* est *l'état de la perfection consommée, but normal* de la vie présente, qui cependant ne peut être atteint que dans la *voie mystique*, « *dans la forteresse ou la cachette du recueillement intérieur en compagnie du Bien-Aimé* ».

Très suggestive est la conclusion par laquelle saint Jean termine son œuvre : « Daigne Notre-Seigneur Jésus-Christ, le très doux Époux, *y introduire quiconque invoque son nom très saint*, auquel appartient l'honneur et la gloire avec le Père et l'Esprit-Saint dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il ! » Le Docteur mystique souhaite en ces paroles la grâce d'être introduit dans le recueillement intérieur qu'il vient de décrire, c'est-à-dire dans *l'état du mariage spirituel*, et il le souhaite à « *quiconque invoque le nom très saint de Jésus-Christ* », c'est-à-dire à tous les fidèles, or, ce n'est pas une grâce extraordinaire, hors de la voie normale qu'on souhaite à tous les fidèles, surtout si celui qui souhaite est saint Jean de la Croix !

*
* *

Ajoutons encore deux textes de la *Montée du Carmel* où le saint Docteur enseigne explicitement que la *contemplation obscure* (qui est sans aucun doute la *contemplation mystique*) fait partie de *l'union parfaite avec Dieu*, et par conséquent est dans la *voie normale*, et que le renoncement absolu à l'égard de toutes les autres connaissances ne s'applique pas à cette contemplation, appartenant elle-même à *l'union d'amour, but normal* de notre vie sur la terre. Voici ses paroles :

> Dans la seconde catégorie, celle de la *connaissance obscure et générale*, il n'y a pas de division, c'est la *contemplation reçue dans la foi. Cette contemplation est le but où nous devons conduire l'âme*; toutes les autres connaissances doivent y concourir, en commençant par les premières, et l'âme doit aller de progrès en progrès, *en se dépouillant de toutes* (1).

Et ailleurs :

> Ces *notions divines* ignorent les particularités. Ne s'occupant que du principe suprême, elles ne distinguent rien de spécial... *Ces hautes notions d'amour ne sont du reste accessibles qu'à l'âme en état d'union avec Dieu; elles sont cette union même*, car elles proviennent précisément de certaine *touche* de l'âme dans la divinité. Ainsi c'est Dieu même qui est senti et goûté... Pour les autres perceptions, nous avons dit que l'âme doit s'en abstraire, *mais ce devoir cesse devant celles-ci, puisqu'elles sont des manifestations de cette union à laquelle nous nous efforçons de conduire l'âme. Tout ce que nous avons enseigné précédemment au sujet du dépouillement, du détachement complet, a cette union pour but* (2).

(1) *Montée*, l. II, ch. 9, trad. Hoornaert.
(2) *Montée*, l. II, ch. 24.

Rien de plus clair et de plus explicite.

De tous les textes que nous avons rapportés (et on pourrait les multiplier encore) il semble résulter que, pour saint Jean de la Croix, *l'état des fiançailles* et *du mariage spirituels* s'identifie avec *l'état de l'amour parfait*, — il est donc dans la *voie normale*, c'est le *but normal* de notre vie sur terre (1).

*
* *

En conclusion et pour mettre toutes choses au point il faut, semble-t-il, éviter deux confusions :

1) Il ne faut pas confondre ce qui est *essentiel* à la contemplation mystique et ce qui est *accidentel*, accessoire dans cette contemplation. L'essence de la contemplation mystique c'est la *contemplation infuse obscure* et *générale* dont parle saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel* (2), dans le *Cantique spirituel* (3). Cette contemplation est produite par les *dons du Saint-Esprit*, par les *dons de sagesse* et *d'intelligence*. Les autres connaissances surnaturelles particulières et distinctes, comme les visions, révélations, paroles, etc., de même que les extases et les autres phénomènes extérieurs ne sont que chose accidentelle par rapport à la contemplation mystique proprement dite, ce sont plutôt des *gratiae gratis datae* (4) que l'âme ne doit point désirer.

2) Il ne faut pas confondre la *sainteté* avec le *salut* de

(1) Cette doctrine de saint Jean de la Croix sur le caractère normal de la mystique semble être aussi celle de *saint Augustin*, de *saint Grégoire le Grand*, de *saint Bernard*, de *saint Albert le Grand*, de *saint Bonaventure* et de *saint Thomas d'Aquin*.

(2) L. II, ch. 9 et 24.

(3) Str. 38.

(4) Cf. saint Thomas, *S. théol.*, II^{a} II^{ae}, q. 111, a. 1.

l'âme. On n'affirme pas que la contemplation mystique en cette vie soit nécessaire pour le salut de l'âme. Mais il s'agit de savoir si elle n'est pas nécessaire pour la sainteté. Par sainteté nous entendons une très grande perfection de l'amour de Dieu et du prochain, perfection qui reste cependant toujours dans la voie normale, car le précepte de l'amour n'a pas de limites (S. Th., II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 3).

Pour préciser davantage, nous dirons que la sainteté dont il est ici question est le prélude normal immédiat de la vie du ciel, prélude qui est réalisé, soit ici-bas, soit au purgatoire, et qui suppose que l'âme est *pleinement purifiée*, capable de recevoir *aussitôt* la vision béatifique. Quand nous disons enfin que, selon saint Jean de la Croix la contemplation infuse est *nécessaire* à la sainteté, nous voulons parler d'une *nécessité morale*, c'est-à-dire que dans la majorité des cas on n'atteindra pas sans elle la sainteté. Et même nous ajoutons que sans elle on n'aura pas de fait la pleine perfection de la vie chrétienne, qui comporte l'exercice éminent des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit qui les accompagnent.

A. Rozwadowski, S. J.

La splendeur corporelle des saints

et les phénomènes de luminescence (1)

L'enquête pourrait finir ici, en l'absence d'autres documents valables ou accessibles, si seule l'hagiographie catholique revendiquait pour ses saints le don de luminosité; mais il n'en est pas ainsi, et il est maintenant indispensable de donner la parole à plusieurs personnages qui ont leur mot à dire sur la question, soit qu'ils nient généralement les faits, soit que, les acceptant, ils leur donnent une origine indépendante de la théologie.

Voici, je pense, les propos qu'on peut prêter à ces interlocuteurs :

« Ignorez-vous, dit le folk-loriste, que ces contes d'hommes lumineux sont fort répandus, fort anciens, plus anciens que le christianisme et naturellement ne méritent nulle part la moindre créance. Cela ne les empêche pas, d'ailleurs, d'être très intéressants pour le folk-lore ou l'histoire comparée des religions. Avant vos saints, le corps du Boudha était un foyer de lumière céleste (2), et comme vos saints les saints de l'Islam ont les yeux fulgurants d'un feu divin. Du premier abbé de Jumièges, saint Philbert, on rapporte que ses yeux brillaient parfois comme des lampes (3), et de même le bio-

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, nov., p. [65], et déc., p. [139].
(2) *Lalita Vistara*, éd. Leroux, ch. xx, pp. 241, 249-50.
(3) *A. S.*, 20 août, p. 77, n. 127.

graphe du shaik Djelal-ed-Dîn nous dit que « personne n'osait regarder ses yeux bénis, à cause de l'acuité des rayons de lumière qui en sortaient (1) ». Al-Hallaj, le célèbre soûfi, étant entré la nuit avec 70 disciples au Saint-Sépulcre, à Jérusalem, vit qu'on n'avait pas allumé les cierges et les lampadaires : « Quand les allumera-t-on? dit-il. — Au *sahar* (avant l'aube), répondit un des moines. — C'est bien tard, dit al-Hallaj, et il fit un geste et dit : « Allah! » ; une lumière alors émana de son doigt et quatre cents lampadaires s'en allumèrent d'où la lumière revint jusqu'à son doigt (2). »

« Je n'aperçois pas, objecte un spirite, pourquoi ces faits scandaliseraient. Bien loin qu'ils soient partout faux, je ne les crois que rarement fabuleux. Cette extension même qu'ils ont, dans le temps et l'espace, est la marque d'une commune réalité. Ignorez-vous que nos médiums — et vos saints ne sont-ils pas des médiums? — sont coutumiers de ces luminescences? Home, le plus célèbre de tous, le fameux Dunglas Home était une manière de lampyre humain, et l'on remplirait un volume à décrire les séances où on le vit entouré de lumières de toutes couleurs, formes et dimensions. Crookes, physicien illustre, mieux placé que quiconque pour constater ces phénomènes et en juger, a pu écrire un ouvrage : *Luminous Appearances*, dont Home a fourni à peu près toute la substance.

« Aucune séance, écrit la femme du médium, ne se tenait dans l'obscurité totale ; mais parfois des messages frappés exprimaient le désir que les lumières fussent éteintes pour permettre d'observer plus facilement les phénomènes lumineux produits par les esprits. Ces manifestations rapides mais extraordinaires étaient de

(1) Ch. Huart, *Les saints des derviches tourneurs*, Paris, Leroux, 1918, t. I, p. 81.

(2) L. Massignon, *La passion d'al-Hallaj*, Paris, 1922, t. I, p. 99.

natures fort diverses. Parfois une lumière blanche et pure remplissait la salle, rendant tous les objets visibles ; parfois d'éclatants météores traversaient l'air ou se posaient sur la tête et les mains des assistants. Les théories ridicules opposées par des gens qui n'avaient jamais assisté aux séances de M. Home ne s'offraient même pas à l'esprit des investigateurs qui contemplaient ces étranges phénomènes. « J'ai pris des précautions pour n'être « pas trompé au moyen d'huile phosphorée ou autrement », écrivit M. Crookes dans le *Quaterly Journal of Science* de janvier 1876. « D'ailleurs beaucoup de ces lumières « sont telles que je n'ai pu, en dépit de mes essais, les « imiter artificiellement (1). »

« J'ai vu (écrit Crookes dans l'ouvrage cité plus haut, faisant allusion à des faits observés à une séance de Home) des points lumineux étinceler ça et là, puis se poser sur la tête de diverses personnes. J'ai obtenu des réponses à mes questions par l'intermédiaire d'une vive lumière qui est venue briller devant moi le nombre de fois désiré. J'ai eu une communication alphabétique donnée par des lueurs qui brillaient devant moi dans l'air, alors que ma main remuait parmi elles. *En pleine lumière* (souligné par l'auteur) j'ai vu un nuage lumineux planer au-dessus d'un héliotrope posé sur une petite table, casser une branchette et l'apporter à une dame (2). »

Ces lumières étaient parfois perceptibles au toucher. Lord Adare déclare avoir, dans une séance du 24 novembre 1868 (toujours avec Home), « vu et touché des « boules lumineuses » qui voltigeaient dans la salle, qui avaient l'air d'une substance matérielle et fortement chargées d'électricité (3) ».

Ces faits sont admis par des métapsychistes comme des réalités contrôlées :

(1) Mme Dunglas Home, *D. D. Home, His Life and Mission*, London, 1883, pp. 295-6.
(2) *Ibid.*, p. 296.
(3) *Ibid.*

« Rochas, écrit M. Sudre, a vu une vapeur brillante sortir de la poitrine de Mme d'Espérance. J'ai vu pareillement une sorte de plastron lumineux se former sur celle de Stanislawa T. La main de Home, le sommet de sa tête devenaient parfois phosphorescents comme si une vapeur en sortait (...). Enfin, tous les téléplastes produisent des luminosités très brillantes et mobiles dont le volume varie d'un point à une pièce de cinq francs. Geley, qui les a bien étudiés avec Klowski, les considère comme des foyers de condensation de la nébuleuse issue du médium. Souvent elles sont couplées comme deux yeux, et représentent en effet deux yeux en voie de formation (1). »

Le Professeur Charles Richet, tout en reconnaissant que ces faits sont parfois suspects, ne doute pas de leur réalité :

« Certes, je n'ignore pas qu'ils prêtent à la simulation comme quand ils se présentent sous la forme de feux follets qui, comme des lucioles, apparaissent devant les assistants, pour faire quelques voltes et disparaître. Je sais qu'on peut imiter le phénomène avec de petites projections phosphorées, mais après la production de ces lumières on n'a jamais pu sentir d'odeur phosphorée et d'ailleurs ce n'est pas une supercherie facile quand les mains du médium sont tenues comme dans le cas d'Eusapia (...). Presque tous les grands médiums ont produit des phénomènes lumineux... (2). »

Pour l'occultisme, il est inutile d'invoquer la fraude ou l'illusion, afin d'expliquer les phénomènes lumineux produits par la personne humaine; qu'il s'agisse de mystiques chrétiens, des derviches tourneurs ou d'un Dunglas Home, il n'y a aucune raison pour qu'ils ne

(1) René Sudre, *Introduction à la métapsychique humaine*, Paris, 1926, pp. 212-13.

(2) Charles Richet, *Traité de métapsychique*, Paris, 1922, pp. 610-11.

puissent se montrer lumineux, pour la bonne raison que le corps humain est naturellement enveloppé de lumière. Cette zone lumineuse ou *aura*, qui entoure tout homme, peut être rendue visible, ainsi que l'a prouvé le docteur Kilner, médecin électricien au *St.-Thomas'Hospital* de Londres. Celui-ci, assure M. E. Caslant : « a réussi à rendre visible l'*aura* à presque toute personne ayant une vision normale, au moyen d'une substance dérivée des produits du coaltar, nommée dicyanine (...). Pour l'apercevoir, on place le sujet dans un demi-jour, l'observateur tournant le dos à la fenêtre, et le sujet étant placé devant lui et sur un fond noir. On regarde alors à travers un écran formé d'une cuve en verre, renfermant une solution alcoolique de dicyanine (1) ».

Par ce procédé, le Dr Kilner aurait pu observer que l'*aura* est de forme ovoïde et enveloppe tout le corps; qu'elle se compose de trois zones distinctes où apparaissent parfois diverses sortes de rayons brillants.

D'ailleurs, selon E. Caslant, le procédé de Kilner, difficile et coûteux, n'est pas indispensable : outre que certains possèdent naturellement la faculté de percevoir les radiations lumineuses de l'homme, les autres y peuvent parvenir, à la suite d'un entraînement approprié. Cet entraînement, de nature psychique, est décrit par l'auteur dans son étude *L'aura humaine* (ch. III : L'entraînement à la perception des auras) et dans sa *Méthode de développement des facultés supra-normales*. A celui qui se sera livré sérieusement à la thérapeutique mentale préconisée par M. E. Caslant, il sera donné, assure-t-on, d'apercevoir les 7 auras fondamentales, 5 sous-auras, et une infinité d'auras secondaires correspondant aux radiations de nos divers organes (2).

*
* *

Le biologiste, en tant que tel, ne connaît rien à ces

(1) E. Caslant, *L'aura humaine*, Paris, Chacornac, 1930, p. 8.
(2) *Ibid.*, p. 47 sq.

radiations lumineuses supra-sensibles, mais il ne nie pas, pour autant, que le corps humain ne puisse être, à l'occasion, lumineux, ou pour mieux dire, phosphorescent.

Il n'y a pas longtemps, des médecins italiens ont pu examiner un cas de luminosité de ce genre que certains ont appelé bioluminescence et attribuent aux radiations dites mitogénétiques. Le docteur Protti, un des médecins qui ont observé le sujet lumineux, a lu un rapport sur son cas à l'université de Padoue. Les faits semblent indéniables :

Une certaine Anna Monaro, de Pirano, sur la côte d'Istrie, fut admise, en 1934, à l'hôpital de la ville pour crises d'asthme et d' « hystérie ». Vers le milieu de mars, une garde-malade remarqua qu'une vive lumière rayonnait parfois brusquement de la poitrine de la malade endormie. Plusieurs nuits de suite le fait se répéta. Il ne durait que trois à quatre secondes. Non seulement cette garde-malade, mais les malades de la même salle et six médecins en furent témoins. L'un de ceux-ci, le Dr Protti, prit un film du phénomène le 11 avril. Ce film comprend 54 photogrammes et correspond à une durée de 3 secondes.

Voici le résumé du rapport qu'a donné le *Times* du 5 mai 1934 :

« Après avoir décrit les diverses visites médicales subies par cette femme, le Dr Protti déclare qu'elle a une idée fixe de nature religieuse. Ces idées fixes peuvent, chez des sujets spéciaux, produire de profonds changements dans le système de la vie végétative. Les terreurs qui glacent, les chagrins qui tuent, les peurs qui font blanchir subitement les cheveux, les émotions qui accélèrent le mouvement du cœur, les longues souffrances qui troublent les sécrétions gastriques et celles de la glande thyroïde, et de nombreux exemples de la sorte, tout tend à prouver quelle influence peut être exercée par les stimulants qui agissent sur le cerveau, pour créer des modifi-

cations mêmes durables dans les fonctions viscérales. Or ces troubles de la vie végétative sont évidents chez cette femme. Il suffit de rappeler que la fréquence de sa respiration et des battements de son cœur est accrue au moment où se produisent les phénomènes lumineux, après quoi s'observe une forte transpiration. Cette accélération est probablement déterminée par des additions au flux sanguin de substances glandulaires lesquelles tendent à exciter ces fonctions. La femme en question avait jeûné très strictement durant le carême, et le Dr Protti attache beaucoup d'importance à ce détail. La puissance radio-active de son sang est trois fois la normale.

« Le Dr Protti est par conséquent enclin à croire que pendant le jeûne certaines conditions sont établies chez cette femme, qui favorisent la production d'un excès de sulfures dont la présence est révélée généralement par une marque noire sur la peau de ceux qui portent un collier d'argent. Les sulfures ont la propriété de devenir lumineux quand ils sont excités par des radiations ultra-violettes. Comme le pouvoir radio-actif du sang est de nature ultra-violette et que cette femme possède une grande puissance radio-active qui se développe encore avec l'accroissement des combustions produites par l'accélération cardiaque, il semble possible au Dr Protti que la radiation ultra-violette du sang excite les sulfures produits dans l'organisme de cette femme et amène ainsi la luminosité périodique. Le Dr Protti soutient donc que s'il était possible de montrer que des énergies ultra-violettes existent dans le sang de cette femme, il serait permis de croire qu'une explication possible du phénomène lumineux a été trouvée (1). »

Le rapport du Dr Protti a été critiqué avec sévérité par un médecin anglais, J. B. Bateman. « Ce phénomène,

(1) *The Times*, Saturday, May 5, 1934, *The Luminous Woman, A Doctor's Theory*.

dit-il, parlant de la luminescence d'Anna Monaro, est certainement extraordinaire. Les paysans italiens le regardent, paraît-il, comme une manifestation de sainteté; signor Protti l'attribue plus prosaïquement et peut-être moins exactement à l'action du rayonnement sanguin (*blood radiation*), qui produirait la luminescence de certaines substances de la peau. L'explication de Protti est assez fantaisiste car la bioluminescence est généralement regardée comme un type de luminescence chimique produit au cours de l'oxydation de certaines substances, les luciférines, en présence d'enzymes, connues sous le nom de luciférases. Naturellement ce mécanisme n'a pas été démontré dans les rares exemples de luminescence observés chez des êtres humains, mais on hésiterait à accepter un genre d'explication totalement différent sans preuves positives évidentes. Il est possible que quelques cas de luminescence humaine soient dus uniquement à une infection par des bactéries lumineuses. »

En ce qui concerne le rayonnement sanguin, le Dr J. Bateman estime qu'il faudrait d'abord en établir l'existence et que la nature en est connue, or, observe-t-il, il n'en est rien. Et, après avoir fait remarquer que le rayonnement mitogénétique n'a encore pu être enregistré par aucun moyen physique, le Dr Bateman conclut :

« Ce qu'il importe de noter pour l'instant, c'est que les allusions au rayonnement mitogénétique et au rayonnement sanguin doivent être regardées avec scepticisme. Même si le rayonnement mitogénétique existe, il est certainement trop faible pour causer une émission fluorescente visible. L'explication que donne Protti de son cas remarquable de bioluminescence doit donc être rejetée (1). »

(1) *Nature*, June 9, 1934, p. 860, *Mitogenetic Radiation and Bioluminescence*, by Dr J. B. Bateman. Le même auteur a repris et complété son étude dans un article plus détaillé et plus savant paru quelques mois après dans la *Biological Review*. J'ai entre les mains un résumé substantiel de cette étude dû à l'obligeance de mon ami

Si le cas de Pirano est venu attirer l'attention des médecins et des biologistes sur la luminescence possible du corps humain, il s'en faut que la constatation de ce phénomène soit nouvelle. Thomas Bartholin, médecin suédois, a écrit au XVII[e] siècle un livre intitulé *De luce hominum et brutorum*, où il offre, suivant le goût du temps, un salmigondis extraordinairement copieux et indigeste de tout ce qu'il a pu ramasser de faits, citations, allusions en prose ou en vers, chez les anciens ou les modernes, les auteurs profanes ou sacrés, se rapportant de près ou de loin à la luminosité du corps des hommes et des bêtes (1). De nos jours, Charles Richet, dans son *Dictionnaire de physiologie*, rapporte diverses observations de sueurs ou de plaies phosphorescentes et offre une bibliographie abondante du sujet (2).

* * *

En l'absence d'autres faits indiscutablement révélateurs, je crois être parvenu à un point où l'esprit réclame les conclusions d'ensemble qu'on peut raisonnablement tirer des observations qui précèdent : des faits établis, proposés, discutés ou même rejetés. Je me figure que, sans rien forcer dans aucun sens, ceux qui n'excluent pas d'avance, parmi le déterminisme physico-chimique de l'univers, l'émergence de faits ontologiquement autonomes, pourront être induits à regarder comme acceptables les considérations qui vont suivre :

I. — Il est arrivé que l'être humain, parvenu à un cer-

Austin Gill, de l'université d'Edimbourg. Je le signale simplement à ceux qui peuvent s'y intéresser avec compétence. Je ne suis pas de ce nombre.

(1) *Thomae Bartholini de Luce Hominum et Brutorum Libri III, Novis rationibus et raris historiis secundum illustrati*, Hafniae, 1669.

(2) Charles Richet, *Dictionnaire de physiologie*, Paris, 1928, 3[e] fascicule du tome X, p. 353; bibliographie, p. 391.

tain état spirituel et, apparemment, en vertu de cet état, émette de tout son corps ou de certaines parties de son corps une lumière plus ou moins durable et éclatante.

II. — Parmi les êtres humains chez qui ce phénomène a été constaté avec des garanties suffisantes d'authenticité et pour lesquels on possède des témoignages recueillis juridiquement, on ne peut citer que les mystiques catholiques régulièrement béatifiés.

III. — L'irradiation semble, chez ces mystiques, correspondre à des phases particulièrement intenses de leur vie religieuse : communion, oraison, conversation spirituelle. Elle se présente comme une extériorisation sensible du feu qu'ils disent les dévorer au dedans.

IV. — Ceux chez qui cette irradiation a été constatée étaient très généralement sujets à une manifestation physique d'un ordre plus banal et naturel — rencontrée également chez les médiums en transe : sous le coup de la ferveur, une violente suffusion sanguine leur faisait flamber la face.

V. — Il est possible et vraisemblable que dans certains cas cet empourprement inusité du visage ait été, par interprétation littérale de descriptions métaphoriques, l'origine d'une croyance postérieure à la splendeur lumineuse proprement dite.

VI. — Néanmoins, il y a des cas où les termes employés par les témoins et les détails qu'ils apportent excluent absolument toute explication de ce genre. Leurs dépositions sont claires, formelles et n'admettent pas d'arguties. Il faut les prendre ou rejeter en bloc. Cette dernière attitude offre des difficultés si l'on considère la valeur morale et matérielle des témoignages, la diversité des temps et des lieux où ils furent recueillis.

VII. — Plusieurs seront tentés de reprocher, pourtant, à la plupart de ces témoins de n'avoir pas décrit les scè-

nes qui les avaient frappés en termes plus vivants et suggestifs; ils regretteront que des comparaisons édifiantes et vagues remplacent trop souvent les précisions concrètes qu'il faudrait. Avides de faits palpables et à la mesure de l'expérience usuelle, ils se sentiront plus impatients qu'édifiés devant ces visages « radieux, rayonnants, resplendissants », devant ces traits « d'archanges » ou de « chérubins »; « empreints d'une beauté toute céleste ».

VIII. — Pour être juste, il faudrait peut-être se demander si, après tout, les témoins de ces faits extraordinaires avaient le moyen de s'exprimer avec plus d'exactitude et de pittoresque. Bien des spectacles banals défient l'artiste le plus sensible et le plus adroit. Pourquoi les témoins quelconques et fortuits d'un phénomène exceptionnel et auquel d'exceptionnelles circonstances donnaient (à leurs yeux du moins) la valeur d'un message divin, auraient-ils eu le don de le décrire sans défaillance. Pourquoi le phénomène serait-il même adéquatement descriptible?

IX. — Si nous n'avons pu discerner quelle réalité spécifique se cachait sous les peintures à notre gré maladroites des témoins, leur émoi nous est garant d'un spectacle incontestablement prodigieux, inexplicable. Ce halo, qu'ils ont vu autour des saints, n'a pas besoin pour être vrai d'être comparable à aucun luminaire coutumier, et même il est convenable qu'il ne ressemble à rien d'autre; il est convenable que des hommes qui se distinguent si fort du commun soient signés d'une marque non commune.

X. — Cette opportunité, pourtant, n'apparaît pas à tous. Certains théologiens, par tempérament, ou dans la crainte de voir un jour de prétendus miracles discrédités par les recherches des métapsychistes, inclinent à voir dans les phénomènes extraordinaires de la vie mystique non des symboles appropriés de diverses réalités spirituelles, mais, pour parler comme le P. de Grandmaison, « un tribut payé par les mystiques à la fragilité

humaine (1) » ; et, en ce qui concerne plus précisément le phénomène qui nous occupe, l'abbé H. Bremond regrettait que le biographe d'Armelle Nicolas, la mystique bretonne, eût rapporté qu'on l'avait vue, un jour, « élevée de 3 à 4 pieds, tout entourée de lumière, et le visage enflammé d'ardeur divine (2) ». Il eût mieux valu, pensait-il « taire ces détails, qui n'ont rien que de laid et qu'on n'imaginerait jamais de la Sainte Vierge (3) ». Il n'est pas nécessaire, en effet, d'imaginer rien de semblable, ni tradition ni texte n'y invitant; mais il est difficile d'oublier le Thabor.

XI. — Il paraîtra plus simple à beaucoup d'accueillir la notion commune que la lumière des saints trouve dans son symbolisme une explication suffisante. Se rappelant la parole de l'Évangile (4), ils trouveront naturel, si l'on peut dire, que, s'étant laissé inonder par la lumière divine, ils la réfractent matériellement comme de purs cristaux.

XII. — Ceux qui adopteraient ce point de vue ne seraient pas, pour autant, obligés de recourir à l'explication par le miracle, au sens d'une intervention divine particulière. Ils peuvent, s'il leur plaît, sauvegarder ici la notion de loi scientifique : il suffit d'admettre que certains facteurs spirituels opérant sans obstacle, l'aptitude latente de tout homme à la luminescence se libère, et éclate au dehors. On rejoindrait de la sorte l'hypothèse occultiste. L'auréole des saints serait une aura réalisée par victoire de l'esprit sur l'animalité; en fin de compte, et théologiquement, un triomphe de la grâce.

XIII. — On peut aller plus loin : le savant jésuite Théophile Raynaud pensait que le corps des saints n'émettait aucune lumière réelle; leur luminescence n'é-

(1) *La religion personnelle*, Paris, 1927, p. 167.

(2) *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. V, p. 133, n. 1.

(3) Matth., VI, 22 : « Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. »

(4) Cf. Luc, XI, 34 sq.

tait, pour lui, à la lettre, qu'un phénomène, une apparence; elle n'existait que pour les yeux de ceux que Dieu voulait particulièrement édifier (1). Les faits connus ne donnent pas à cette thèse beaucoup de probabilité : il serait curieux que, dans certains cas de luminosité relativement fréquente (Bernardino Realino), le nombre des personnes à édifier se fût trouvé si considérable.

XIV. — Le caractère surnaturel de la luminescence des mystiques est scientifiquement indémontrable. C'est le propre de l'intelligence humaine, c'est sa force et son risque de pouvoir soumettre les faits à ses préférences philosophiques. Son adhésion au sens moral d'un fait matériel ne peut venir uniquement de l'observation la plus méticuleuse et la plus loyale de ce fait, lequel ne peut donner, sous ce rapport, que des indications.

XV. — A celui qui nierait le rapport de cause à effet entre la luminosité et l'état spirituel du mystique, il appartient de proposer une autre cause satisfaisante.

XVI. — D'autre part, le fait qu'on aurait découvert le mécanisme physiologique de l'effulgence des mystiques n'altérerait en rien la causalité surnaturelle du phénomène : l'analyse d'un processus de cicatrisation ne peut entamer le caractère prodigieux d'une guérison de Lourdes.

XVII. — En dehors des faits de luminosité rapportés par les hagiographes chrétiens, il en est d'autres, attribués aussi à des mystiques et dont l'origine est regardée comme surnaturelle par ceux qui les ont transmis. Tout ce qu'on peut dire, au sujet des faits à ambiance religieuse allégués en dehors du catholiscisme, c'est que seule l'Église catholique, grâce, en particulier, à sa procédure de béatification, possède sur la luminosité des mystiques une documentation utilisable pour l'historien. Néanmoins, il

(1) Migne, *Dict. d'asc.*, p. 723.

n'y a pas de raison majeure pour repousser à priori la réalité des phénomènes analogues revendiqués par d'autres traditions religieuses. Il est simplement à remarquer que ces traditions n'offrent que des documents négligeables en faveur de leur crédibilité (1).

XVIII. — En ce qui concerne les phénomènes dits « spirites », il est très difficile d'en discuter et de les comparer aux faits hagiographiques, en raison de leur incertitude et des fraudes dont ils ont été l'occasion. Le plus prudent est sans doute, au moins provisoirement, de réserver cet aspect du problème, jusqu'au jour où se seront produits indubitablement, dans des séances médiumniques, des phénomèmes lumineux analogues à ceux qui ont été observés chez les saints. On peut d'ailleurs remarquer, dès maintenant, que si le fait se réalisait, il resterait à déterminer si l'on se trouve en présence de phénomènes à causalité physique ou spirituelle.

XIX. — Pour l'aura des occultistes, il n'y a pas de raison d'en nier l'existence, et ces robes successives de lumière subtile qui envelopperaient nos corps n'ont rien en somme que de sympathique ; mais il faut observer que les témoins qui ont vu des saints lumineux ne les regardaient pas à travers un écran préparé et que, d'autre part, ils n'avaient suivi aucun entraînement préalable. La perception des auras peut être, il est vrai, nous dit-on, naturelle; mais alors pourquoi tant de gens la possédaient-ils dans l'entourage d'un Bernardino Realino ou d'un François de Sales?

XX. — Au demeurant, comme on l'a suggéré plus haut, l'existence d'une aura, pour ainsi dire potentielle, autour du corps humain, n'a rien qui répugnerait à la théologie

(1) Je parle, cela va sans dire, de ce que je connais personnellement de ces traditions. Ce peut être un des profits d'une étude comme celle-ci d'en faire connaître de plus probantes, s'il en existe.

catholique : par le mystère de la grâce, dans le cas des saints, l'aura naturelle prendrait une visibilité surnaturelle et voilà tout. On pourrait même dire que cela satisfait assez l'esprit que le phénomène surnaturel trouve son amorce et son substrat dans le plan naturel.

XXI. — Les faits étudiés par les biologistes ne sont intéressants que pour la biologie ; mais phosphorescences chimiques ou scintillations électriques ne peuvent être comparées aux phénomènes observés chez les saints. Elles sont en rapport manifeste et direct avec un état physiologique déterminé. Au surplus, les cas de cette espèce appellent une remarque importante : il faut avoir soin, dans chaque exemple particulier, de ne pas laisser ramener un cas de luminescence à un phénomène pathologique pour la seule raison que des pathologistes en font l'étude. Le cas médical authentique est tel qu'un trouble corporel déterminé en est la cause nécessaire et suffisante.

XXII. — On notera, en passant, que le fait qu'il existe des phénomènes lumineux de nature exclusivement biologique n'entame nullement la possibilité d'une luminosité mystique *sui generis*. Qu'il existe des poissons abyssaux brillant de feux multicolores n'autorise évidemment pas à voir un phénomène exclusivement physiologique dans le nimbe de saint François de Sales.

XXIII. — La conclusion dernière de cette étude est donc que, la part étant faite, comme toujours, aux exagérations et aux légendes, la tradition de luminosité des saints catholiques s'appuie sur une documentation digne de foi. Ce phénomène apparaît, chez eux, comme dû à leur état de sainteté. La foule a vu vrai : les saints sont de vivants lampadaires. Si leur lumière ne brille pas d'un même éclat pour tous les yeux, c'est peut-être qu'elle éclaire une route terriblement escarpée.

Olivier Leroy.

Chronique d'histoire de la spiritualité moderne

Réforme protestante

Le P. Denifle posait avec éclat, il y a une trentaine d'années, le problème des sources scolastiques de la pensée religieuse de Luther; depuis cette époque les essais de solution, les constructions et les systèmes n'ont pas manqué. A. von Harnack, par exemple, s'est plu à rapprocher la doctrine luthérienne de la justification par simple imputation divine de l'opinion fameuse de Pierre Lombard selon laquelle notre amour de charité envers Dieu ne serait pas l'acte d'une vertu créée, mais procéderait, sans intermédiaire, du Saint-Esprit présent dans l'âme du juste. Or il est de fait qu'Occam et son école manifestent un sens assez vif d'un certain primat de l'Incréé (au moins dans l'ordre logique des possibles), tendance qui n'est pas sans analogie avec celle que le critique moderne prêtait à Luther; quant à la position personnelle de ce dernier, telle qu'elle ressort de ses notes marginales sur le texte du Lombard, elle paraît beaucoup moins chargée de « métaphysique » que ne le laisserait supposer la suggestion de Harnack. Si le Réformateur ne se montre pas favorable à l'existence d'un *habitus* de charité, c'est que le caractère aristotélicien de cette notion lui paraît contraire à l'esprit de l'Écriture; s'il tend à éliminer toute vertu créée, il laisse cependant subsister, du moins à cette époque de sa vie, et le mérite de l'homme et sa coopération avec Dieu et l'acte qui en résulte. En définitive, la question posée par Luther est beaucoup moins celle d'une union immédiate avec l'Incréé — ce qui est le problème tel que le conçoit Harnack — que celle, plus banalement scolastique, de la nature de la charité. Telles sont les conclusions de l'excellent

travail de M. P. Vignaux sur Luther commentateur des Sentences (1).

M. P. Janelle, dans son étude sur l'Angleterre catholique à la veille du schisme, examine un problème d'ensemble, celui du passage au schisme d'un pays jusque-là sincèrement catholique et aussi attaché que tout autre à la papauté (2). Sans doute la cause déterminante de la rupture est-elle bien connue, c'est le désir de Henri VIII de voir son divorce avec Catherine d'Aragon et son union avec Anne Boleyn sanctionnés par l'Église; Clément VII et Paul III s'y refusant, le roi fera appel au seul clergé d'Angleterre plus complaisant ou plus timide devant ses exigences. Cela est clair, mais comment expliquer justement cette complaisance et cette timidité de la part des évêques, alors que le sort religieux de l'Angleterre est en jeu? Comment expliquer l'absence d'une réaction massive du bas clergé et du peuple contre les prétentions royales?

La question est complexe; pour la mieux résoudre M. J. fait choix d'un type représentatif de l'état des esprits. Il exclut naturellement un Fisher et un More qui resteront des isolés et dont la protestation, étouffée par le supplice, demeurera sans écho; il fait au contraire porter son attention sur le personnage de Stephen Gardiner, évêque de Winchester, agent actif du roi dans l'affaire de son divorce, fort opposé par ailleurs à toute compromission doctrinale avec les protestants. Or Gardiner, canoniste habile et avocat retors, n'est pas un héros. Tout ce qu'il possède : évêché, situation, ressources, il le tient de la faveur royale, une disgrâce lui serait fatale. Par ailleurs Henri VIII a combattu personnellement les erreurs protestantes, il apparaît comme le champion de la foi dans son royaume, comme une sauvegarde contre l'infiltration des idées subversives; son attitude envers le pape, dictée par sa passion pour Anne Boleyn, paraît devoir cesser avec la cause, toute occasionnelle, qui la détermine; rien d'irréparable ne semble accompli.

(1) P. Vignaux, *Luther Commentateur des Sentences*, Collect. « Études de Philosophie médiévale », XXI. Paris, Vrin, 1935, in-8, 113 pp.

(2) P. Janelle, *L'Angleterre catholique à la veille du schisme*, Paris, Beauchesne, 1935, in-8, 380 pp.

Cependant le roi ne s'arrête pas en si beau chemin. Il profite de sa rupture avec Rome pour prendre davantage en mains son clergé, pour supprimer les immunités dont il jouit, pour interdire tout recours au pape, pour se faire reconnaître, dans une mesure, comme le chef suprême de l'Église en Angleterre. Bon gré mal gré, les évêques doivent suivre le souverain, le peuple approuve les restrictions apportées aux juridictions ecclésiastiques et aux dîmes; il s'agit, dans tout cela, de réformes administratives, un peu rudes sans doute, mais dans lesquelles la foi catholique ne semble pas directement engagée. Enfin pour convaincre de son bon droit ceux de ses sujets qui savent lire, Henri VIII déclanche une véritable offensive de presse dont les directives générales s'inspirent du *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue; Gardiner lui-même composera, dans ce même esprit, son *De vera obedientia*, où il fera l'apologie d'une soumission inconditionnée au pouvoir civil qui représente sur terre l'autorité même de Dieu.

Rien de plus piquant que de voir la Réforme anglaise, dont il est de bon ton de faire un phénomène typiquement insulaire et un signe authentique des temps nouveaux, emprunter ses moyens d'expression et sa justification idéologique à un disciple des averroïstes parisiens et italiens, à un émule des légistes de Philippe le Bel. En fait elle marque sur ce point un retour aux pires théocraties médiévales, et même, à travers le moyen âge latin, au césaro-papisme byzantin (1). Ainsi M. Janelle explique-t-il qu'un Stephen Gardiner ait pu se faire l'agent dévoué de la politique anti-

(1) Sur les doctrines de Marsile de Padoue et les sources de son esprit, on tient à signaler la remarquable étude de M. G. de Lagarde, *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'état laïque*, Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme), Éditions Béatrice, 1934. Les limites de cette chronique ne nous permettent pas de faire état davantage de cet ouvrage dont l'auteur a fort bien compris comment Marsile s'inspire lui-même d'idées plus anciennes empruntées soit à Averroès, soit au droit romain, soit à la politique religieuse de Charlemagne. Malheureusement G. de L. n'a pas songé à instituer une comparaison entre les écrits de Marsile et les doctrines anti-romaines des théologiens byzantins. On pense que c'est à Marsile de Padoue que la Réforme anglaise doit cette teinte de césaro-papisme heureusement signalée par M. Janelle.

papale de Henri VIII tout en demeurant le partisan convaincu des traditions religieuses du passé.

Espagne

Ce pullulement nouveau d'erreurs anciennes, que l'on est convenu d'appeler la Renaissance, est contemporain, dans l'Église, d'un magnifique renouveau, vraiment original celui-là, qui allait bientôt atteindre les formes de la vie religieuse, les méthodes de la piété et s'étendre jusqu'au domaine de l'enseignement ecclésiastique. Tandis que les procédés et les efforts du vieil homme sont toujours les mêmes, l'Esprit au contraire « renouvelle la face de la terre » (Ps. CIII, 30) ; ses réussites dérouteront toujours les prévisions de la chair, elles ont quelque chose de la jeunesse de l'éternité.

La vie de saint Ignace de Loyola, que vient de publier le R. P. DUDON, vient d'elle-même s'inscrire à l'intérieur de ces réflexions (1). Qui pouvait en effet pressentir dans la page de Jean Velasquez, dans le blessé de Pampelune, le futur fondateur de la Compagnie de Jésus, l'auteur des *Exercices*, l'un des plus puissants animateurs de réforme morale que l'Église ait connus? Mais il y a plus, comme le montre le nouveau biographe, ce caractère de réussite inattendue s'applique au mode même selon lequel se réalisent les œuvres d'Ignace : les petits cahiers de Manrèse, sorte de memento personnel, deviennent le livre des *Exercices* ; les quelques compagnons groupés à Montmartre en vue d'un pèlerinage commun en Terre Sainte formeront le premier noyau de la Compagnie ; le propos de travailler au salut du prochain dans les hôpitaux et les campagnes s'étendra bientôt au corps entier de l'Église. Quand les résultats obtenus dépassent ainsi les intentions des hommes et la portée normale de leurs moyens d'action, il faut bien convenir qu'ils dépendent d'une cause plus haute, d'une inspiration et d'une conduite particulières de l'Esprit.

Il est d'ailleurs un autre signe, tout aussi manifeste, de la

(1) P. DUDON, *Saint Ignace de Loyola*, Paris, Beauchesne, 1934, in-8, XX-663 pp.

valeur spirituelle d'une âme et d'une vie, c'est une ressemblance extrême avec Notre-Seigneur Jésus-Christ, une imitation attentive de ses actes, une mise en pratique amoureuse du détail de ses enseignements. Or, sous ce nouvel aspect, le P. Dudon n'a pas de peine à le montrer, saint Ignace s'apparente aux disciples les plus fidèles de Jésus crucifié; il a pour son Maître la tendresse d'un saint François d'Assise et l'ardeur d'un saint Paul; sa doctrine spirituelle, les rigueurs de son ascèse sont le reflet direct de sa science de la croix; son action apostolique n'a d'autre but que de prolonger celle du Verbe incarné. Ainsi les saints témoignent par l'unité de leur vie de l'unité des Personnes divines, l'Esprit qui les anime étant l'Esprit de Dieu les façonne à l'image du Christ.

Le P. Dudon n'a pas craint de mettre en relief, chemin faisant, ces vérités essentielles qui règlent le développement de toute sainteté chrétienne et qui trouvent, dans le cas personnel de saint Ignace, une magnifique application. Au point de vue historique son travail est largement documenté; grâce surtout aux papiers laissés par le P. Cros, il a pu suivre pas à pas son héros durant la période de sa vie la moins connue, celle qui précède son arrivée à Paris; les chapitres qui suivent, sur la rédaction des *Exercices* et la fondation de la Compagnie, se recommandent par une juste appréciation des situations, beaucoup de bon sens et de mesure. Il n'y aurait que des éloges à décerner à l'auteur si le style n'était parfois fleuri à l'excès. Que de gracieuses guirlandes tressées autour de la sèche et austère figure du Saint! Que de rhétorique dans un sujet qui demandait la sobriété de la langue, la nudité des images, une ascèse verbale parfaite afin de mieux peindre cette cime du dépouillement intérieur où s'était établie l'âme d'Ignace et vers laquelle il voulait entraîner les siens! Il suffirait en somme de quelques retouches, d'un peu plus de cette éloquence qui se moque de l'éloquence pour obtenir du Fondateur de la Compagnie de Jésus la biographie définitive, accommodée aux exigences actuelles, dont nous avons besoin.

Curieuse de tout, notre époque ne se contente pas de s'intéresser aux saints personnages qui illustrèrent de leurs vertus le renouveau catholique des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, elle s'honore aussi de fournir des éditeurs, et partant des lecteurs,

aux œuvres des grands théologiens de l'âge d'or espagnol. Les Commentaires de François de Vittoria sur la IIª IIæ de saint Thomas d'Aquin, dont nous annoncions il y a deux ans le premier volume (1), ont continué de paraître selon un rythme accéléré. Les questions relatives à la charité, à la prudence, à la justice et à la force font l'objet de quatre autres volumes (2). Entre temps la *Biblioteca de Tomistas Españoles* rééditait, sous la direction du R. P. L. Urbano, le Commentaire de Dominique Bañez sur les questions 1 à 26 de la *Iª Pars* de la *Somme Théologique* (3). Il s'agit donc de tout le traité *De Deo Uno* que l'on peut lire désormais dans une édition claire et peu coûteuse, dont l'exactitude suffit aux besoins de l'enseignement scolaire. Le texte transcrit est celui de l'édition de Salamanque de 1585, dont l'impression fut surveillée par Bañez lui-même. Le commentaire entier de la *Iª Pars* sera complet en quatre volumes.

En France les Pères Bénédictins de Solesmes poursuivent la réédition du *Cursus theologicus* de Jean de Saint-Thomas; on a dit jadis les mérites de ce travail, le soin avec lequel il est conduit, l'art typographique avec lequel sont disposées les longues *disputationes* du docte dominicain (4). Le second volume qui vient de paraître est réalisé selon les méthodes établies pour le tome précédent, l'impression en semble même améliorée; il contient le commentaire des questions 8 à 18 de la première partie de la Somme théologique (5). Puis-

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, t. XXXV, avril 1933, Supplément, pp. [63]-[64].

(2) Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Edicion preparada por el R. P. Vicente Beltran de Heredia, t. II, De Caritate et Prudentia, Biblioteca de Teólogos Españoles, Vol. 3, Salamanca, 1932, in-8, 410 pp. — T. III, De Iustitia (qq. 57-66); Ibid., Vol. 4, 1934, 360 pp. — T. IV, De Iustitia (qq. 67-88); Ibid., Vol. 5, 1934, 428 pp. — T. V, De Iustitia et Fortitudine (qq. 89-140); Ibid., Vol. 6, 1935, 443 pp.

(3) *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*, Auctore F. Dominico Bañez. Edicion preparada en cuatro tomos por el M. R. P. F. Luis Urbano, t. I, De Deo Uno. Biblioteca de Tomistas Españoles, Valencia, 1934, in-4, xxiv-571 pp.

(4) Cf. *La Vie Spirituelle*, t. XXXIII, octobre 1932, Supplément, pp. [53]-[59].

(5) Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus Theologici Tomus Secundus*, Opera et studio monachorum quorumdam solesmensium O. S. B. edi-

sent les diligents éditeurs, sans abandonner cependant leur souci de faire une œuvre parfaite, ne pas multiplier les délais dans la publication de ce précieux ouvrage.

Un mot maintenant pour signaler une double méprise, toujours possible, dans une appréciation à porter sur les théologiens de la renaissance thomiste. D'une part il faut se garder d'assimiler sans précaution la doctrine d'un Vitoria, d'un Bañez, d'un Jean de Saint-Thomas à celle de leur Maître commun; chacun de ces grands esprits possède son génie propre, une manière qui lui est personnelle de réagir devant des problèmes dont l'énoncé se modifie d'ailleurs avec le temps; chacun d'eux, c'est bien évident, apporte le meilleur de lui-même à l'élaboration de la doctrine. D'autre part il semble également inexact de tabler sur l'originalité incontestable de ces théologiens pour les mettre, sinon en conflit ouvert, du moins en opposition latente avec l'Ange de l'École dont ils auraient trahi la pensée et défiguré le système. La vérité doit se frayer un chemin entre ces deux positions extrêmes qui ne répondent, ni l'une ni l'autre, à la nature du problème envisagé; la première en effet nie un développement et la seconde une continuité, tandis que l'histoire des doctrines chrétiennes est exactement celle d'une continuité assurée par un développement. Il y aurait donc présomption à vouloir retrouver aujourd'hui la pensée exacte d'un saint Thomas sans passer par la filière de ses commentateurs, ceux-ci restent plus proches de lui, par le temps comme par l'esprit, que nous le sommes nous-même au début d'une enquête, mais ce serait, d'autre part, timidité que de refuser de discerner, au terme de la recherche, les divers états historiques d'une doctrine qui s'est développée et qui devait le faire pour accompagner l'Église dans son progrès, pour la suivre dans l'explication de son dogme, dans l'affermissement de sa discipline, dans l'efflorescence d'une vie religieuse sans cesse renouvelée par le souffle de l'Esprit. Ces considérations, pour banales qu'elles soient, suffisent à justifier pleinement le zèle déployé par de récents éditeurs afin de nous offrir les textes des meilleurs disciples de saint Thomas qui sont et qui demeurent, eux aussi, nos maîtres.

tus..., Parisiis, Tornaci, Romae, Typis Soc. S. Ioan. Evang., Desclee et Soc., 1934, in-4, VIII-646 pp.

France

La France, de façon plus tardive et moins éclatante que l'Espagne, a pris également sa part dans le mouvement de conquête missionnaire et mystique qui ébranle l'Europe catholique en face du protestantisme. De nouvelles publications permettent, ici aussi, de jalonner cette histoire.

Dom A. Jamet, moine de Solesmes, présente le tome III[e] des *Écrits spirituels et historiques de Marie de l'Incarnation*, ursuline de Tours et fondatrice des Ursulines du Canada (1). Le volume contient le recueil des lettres de la vénérable religieuse et constitue, comme le dit justement l'auteur, par la date de sa première publication (1681), « notre première correspondance missionnaire et notre première correspondance coloniale » (p. 11). C'est également une correspondance spirituelle et mystique qui nous fait assister à la vocation de la pieuse Ursuline, aux effusions de son âme ardente, tout autant qu'elle nous initie aux détails de la fondation de la colonie et de l'Église du Canada. L'ascension intérieure de l'âme se double de l'histoire d'une expansion du règne de Dieu dans un pays où il était jusqu'alors inconnu. Ce double mouvement de progrès intérieur et de rayonnement au dehors était l'un des caractères du christianisme primitif; il n'est pas surprenant de le retrouver à toutes les étapes de la vie de l'Église, s'il vient à se relâcher, la terre a perdu sa saveur, le sel évangélique s'est affadi.

Dom Jamet, qui a compris l'importance religieuse et culturelle des pages qu'il édite, n'a rien épargné pour obtenir le texte critique le plus sûr et pour l'illustrer de notes qui font revivre devant nous le petit monde des colons de la Nouvelle-France. De son côté la maison Desclée De Brouwer, selon un usage encore trop peu répandu parmi les firmes catholiques d'édition, a su donner à l'œuvre un aspect extérieur digne du contenu. Il y a là un exemple qui mériterait d'être plus fréquemment suivi. Grâce à Dieu les livres « de piété » se vendent avec facilité, pourquoi les transformer en instruments

(1) Marie de l'Incarnation, *Écrits Spirituels et Historiques* réédités par D. Albert Jamet, t. III, Paris, Desclée De Brouwer, 1935, gr. in-8, 417 pp.

de pénitence pour les yeux et pour le goût? Pourquoi ne pas employer les ressources de l'art au service des plus beaux monuments de l'histoire humaine? Pourquoi ne pas faire servir ces textes non seulement à l'édification, mais aussi à l'éducation artistique, à l'éducation intégrale du public?

En même temps que la correspondance de Marie de l'Incarnation viennent de paraître, par les soins de M. E. Levesque, les lettres de Monsieur Olier, fondateur des Prêtres de Saint-Sulpice (1). L'édition précédente, celle de M. Gamon (Lecoffre, 1885), était depuis longtemps épuisée, de nouvelles lettres, jusque-là inédites, ont été, depuis lors, portées à la connaissance du public, certaines rectifications de détail s'imposaient, bref une nouvelle édition était devenue nécessaire; M. Levesque s'est heureusement acquitté de la tâche, il a revu les textes sur les originaux, il a, dans la mesure du possible, identifié les correspondants, déterminé la date des lettres qui nous sont conservées, il les a classées selon l'ordre de la chronologie, leur a joint une riche documentation historique ainsi qu'un index analytique très complet. Il suffit maintenant de feuilleter ces deux volumes pour suivre, de mois en mois, la vie de Monsieur Olier, pour connaître les affaires auxquelles il fut mêlé, pour apprécier surtout la sagesse d'une direction spirituelle dont Bossuet lui-même louait la discrétion et l'efficacité. Comme Marie de l'Incarnation, le digne Fondateur de Saint-Sulpice se montre lui aussi tout occupé d'apostolat missionnaire, il s'occupe avec zèle de la fondation de Montréal au Canada, il songe un moment à partir pour le Tonkin, il projette de travailler à la conversion de l'Angleterre; ce qu'il ne pourra réaliser en personne, ses fils l'entreprendront après lui. On ne se lasse point de parcourir ces lettres imprégnées du plus bel esprit chrétien, pleines de force et d'onction, écrites dans ce style d'une simplicité magnifique dont le XVII[e] siècle français a gardé le secret. Le plaisir et l'édification que l'on y prend seraient encore plus grands si l'éditeur avait eu le souci d'établir une certaine harmonie entre la nature de l'ouvrage qu'il imprimait et la présentation matérielle qu'il lui a donnée; le for-

(1) *Lettres de Monsieur Olier*, Nouvelle édition par E. Levesque, P. S.-S., Paris, de Gigord, 1935, 2 vol. in-12, XXVIII-639 et 609 pp., avec 2 hors-texte.

mat des volumes est mesquin, le papier médiocre, le caractère trop fin. Monsieur Olier et ses lecteurs méritaient d'être plus libéralement traités.

A côté des grandes figures que l'on vient d'évoquer : une Marie de l'Incarnation, un Jean-Jacques Olier, le frère inconnu de Richelieu, sur lequel M. Deloche attire notre attention, fait nettement l'effet d'un personnage de second plan (1). Tout jeune il est entré chez les Chartreux, abandonnant à son cadet Armand ses droits d'aîné de la famille. Celui-ci infiniment plus habile, plus souple, plus dominateur, moins scrupuleux aussi que son frère Alphonse, une fois le pied à l'échelle, fera la carrière que l'on connaît. Devenu premier ministre et cardinal, il n'oubliera pas le désintéressement dont il a bénéficié, il retirera son frère de la Chartreuse pour en faire un archevêque d'Aix puis de Lyon, un cardinal et un ambassadeur à Rome. La correspondance échangée entre eux est loin de la banalité; si Armand y a toujours le dernier mot, il n'a pas toujours, pour autant, le plus beau rôle; s'il estime peu son frère du point de vue diplomatique et politique, il est obligé de s'incliner devant la droiture et l'élévation de son caractère.

On voit ainsi l'intérêt du livre de M. Deloche; le parallèle tracé entre les deux frères permet d'atteindre certains aspects insoupçonnés de la psychologie du grand Cardinal, de le juger de plus près en le comparant à l'homme du monde auquel il ressemble le plus, tout en le dépassant de la hauteur de son génie.

M. G. Desgrippes, qui a consacré plusieurs années à l'étude de Pascal, a rédigé, sous forme d'essai, une suite de réflexions sur le problème de la genèse psychologique de la croyance, sur la part respective de la nature et de la coutume, de la recherche rationnelle et de l' « abêtissement » dans l'adhésion de foi (2). L'analyse des doctrines est conduite avec

(1) M. Deloche, *Un Frère de Richelieu inconnu, Documents inédits*, « Bibliothèque d'Histoire », Paris, Desclée De Brouwer, 1935, in-8, 555 pp., 10 hors-texte.

(2) G. Desgrippes, *Études sur Pascal, De l'automatisme à la foi.* Collect. « Cours et Documents de Philosophie », Paris, Téqui, s. d., in-8, IX-136 pp.

beaucoup de finesse et de pénétration; une vraie lumière jaillit de ces quelques pages très denses, éclairant les détours, parfois obscurs, du discours pascalien, illustrant, dans une sorte de synthèse, ce qui a été proposé, par l'auteur des *Pensées*, sous forme de sentences brèves, de notations fugitives, d'éclairs successifs qui étonnent et déroutent le lecteur. On souhaite vivement voir M. D. poursuivre son exposé, soit dans une œuvre plus vaste, soit dans une série de monographies; il est parfaitement à même de proposer, sous une forme originale et profonde, une vue d'ensemble de la dialectique de Pascal psychologue religieux et apologète.

La littérature relative à Fénelon s'est accrue de deux ouvrages dont l'un a déjà été signalé dans la *Revue*, c'est l'introduction écrite par le R. P. F. Florand pour la réédition des *Méditations de saint Thomas* de Massoulié (1); il y est question de l'examen à Rome et de la condamnation des *Maximes des Saints*. L'autre est un recueil de documents mis au jour et présentés par M. M. Langlois (2). Les premières pièces, qui font l'objet de cette publication, sont extraites des *Petits livres secrets* dans lesquels Mme de Maintenon avait coutume de recopier les avis spirituels et les instructions de ses directeurs et des ecclésiastiques dont elle prenait conseil. Nous pouvons lire ainsi plusieurs lettres inédites de Fénelon et corriger le texte de certaines autres jusqu'ici publiées de façon insuffisante ou incomplète. Un second groupe de documents a trait à l'organisation et au gouvernement de la maison de Saint-Cyr. M. L. peut restituer au futur évêque de Cambrai une série de lettres, de monitions et même un sermon entier dont l'attribution flottait entre divers personnages, Godet, Bossuet, ou Mme de Maintenon elle-même; la manie de transcription de cette dernière explique suffisamment cette incertitude. Enfin le dialogue de l'impératrice Pulchérie avec un Solitaire paraît à M. L. avoir été composé

(1) A. Massoulié, *Méditations de saint Thomas sur les trois vies, purgative, illuminative et unitive*, Paris, Lethielleux, 1934, in-12, 523 pp. Cf. *La Vie Spirituelle*, t. XLII, mars 1935, Supplément, pp. [188]-[190].

(2) Fénelon, *Pages Nouvelles pour servir à l'étude des origines du Quiétisme avant 1694*, publiées par M. Langlois, « Bibliothèque d'Histoire », Paris, Desclée De Brouwer, 1934, in-8, 323 pp., avec plusieurs illustrations hors-texte.

par l'évêque de Cambrai pour l'édification de la duchesse de Bourgogne. Il y reconnaît, avec vraisemblance, la main de l'auteur à son amour de l'antiquité, à son goût de la fiction, à la manière dont il comprend les devoirs religieux et les obligations mondaines d'une princesse. L'œuvre pédagogique entreprise et poursuivie par l'auteur de l'*Éducation des filles* se trouve donc enrichie d'une importante moisson de pages nouvelles, tandis que l'histoire des rapports de Fénelon avec Mme de Maintenon est envisagée sous un jour nouveau dans les avant-propos et les notes jointes à cette savante et attrayante publication. L'édition des *Méditations de saint Thomas* du P. Massoulié, à laquelle on vient de faire allusion, reproduit fidèlement celle de 1700 jugée la meilleure; on retrouve ainsi le vrai texte et le style authentique de l'auteur avec lesquels l'éditeur de 1888 avait pris d'étranges libertés. C'est toujours une bonne fortune que de pouvoir atteindre une œuvre spirituelle dans sa teneur exacte, et l'entreprise, de ce chef, est louable. Il est cependant dommage que les collaborateurs du P. Florand ne se soient pas mieux acquittés de leur tâche dans la revision des citations et n'aient pas adopté un mode uniforme dans les références aux opuscules — inauthentiques — de saint Thomas auxquels le P. Massoulié accorde toute confiance dans la rédaction de ses méditations.

Les deux thèses de docteur ès lettres de M. A. Bachelier examinent deux sujets étroitement connexes, l'histoire du Jansénisme à Nantes et celle du Collège dirigé par les Oratoriens, dans cette même ville, de 1619, date de la fondation, jusqu'à sa suppression au cours de la Révolution (1); en effet le Collège comptera parmi ses membres un certain nombre de partisans de Quesnel, et la bulle *Unigenitus* trouvera, dans la faculté de théologie, une majorité d'appelants. La monographie consacrée au Collège Saint-Clément intéresse surtout l'histoire locale, celle de la Congrégation de l'Oratoire et de ses démêlés avec la municipalité de Nantes, l'évêché et la Compagnie de Jésus. Au contraire la grande thèse qui entend

(1) A. Bachelier, *Le Jansénisme à Nantes*, Paris, Nizet et Bastard, 1934, in-8, 349 pp. Du même, *Essai sur l'Oratoire à Nantes*, Ibidem, 150 pp.

décrire, par le menu, les manifestations du Jansénisme dans le diocèse, sa diffusion dans la ville et dans les paroisses rurales, l'attitude des évêques et des corps constitués en face de l'erreur, forme un intéressant chapitre de l'histoire générale du Jansénisme en France. Une série d'études analogues, conduites avec le même soin, portant sur les principaux diocèses du royaume, serait nécessaire pour acquérir une idée suffisamment précise d'un phénomène politico-religieux extrêmement complexe. En bref, pour ce qui concerne le diocèse de Nantes — ces conclusions rejoignent d'ailleurs celles proposées par M. Bremond — le mouvement janséniste des années 1660-1700 se réduit à peu de choses, c'est une tendance d'esprit, une nuance dans les conceptions religieuses, assez malaisée à saisir, sans contre-coup notable sur la vie et l'administration du diocèse. Au contraire la résistance à la bulle *Unigenitus* va créer une série d'angoissants conflits dans lesquels interviendront l'Université, le Parlement de Bretagne, l'autorité de l'évêque et celle du gouvernement royal, crise politique autant que religieuse qui se prolongera pendant une soixantaine d'années et qui verra naître certaines tentatives schismatiques allant jusqu'à l'union de quelques prêtres nantais avec l'Église d'Utrecht. Il faudra la Révolution et la chute de l'Ancien Régime pour donner le coup de grâce et mettre le point final à toute cette agitation.

Italie

Les lecteurs du R. P. C. Dillenschneider trouveront dans les deux volumes qu'il leur présente, une matière plus abondante que ne le laisserait supposer la seule indication du titre (1). En effet, si la doctrine mariologique de saint Alphonse de Liguori forme le pivot de l'ouvrage et lui donne son centre de perspective, l'auteur a su comprendre son sujet avec une ampleur de vues qui lui permet d'esquisser

(1) Cl. Dillenschneider, *La Mariologie de saint Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales.* Collect. « Studia Friburgensia », Fribourg (Suisse), Paderborn, Bonifacius-Druckerei, Paris, Vrin, 1931, in 8, xvii-405 pp. Du même auteur, *La Mariologie de saint Alphonse de Liguori, Sources et Synthèse doctrinale.* Même collect., 1934, in-8, vii-307 pp.

presque toute l'histoire de la théologie mariale. Le premier volume, paru en 1931, entend à la fois traiter et des prédécesseurs de saint Alphonse et de l'influence exercée par ce dernier; c'est donc de toute la période qui s'étend du XVII[e] au XIX[e] siècle que le P. D. retrace l'histoire du point de vue de la mariologie. On nous parle de l'influence néfaste exercée par le Jansénisme seconde manière (celui d'après la bulle *Unigenitus*) et le luthéranisme sur le développement de la théologie mariale, et l'on décrit le rayonnement bienfaisant des *Glorie di Maria*, œuvre de l'évêque de Sainte-Agathe-des-Goths. Le second volume, dont le sous-titre porte : *Sources et Synthèse doctrinale*, essaie de présenter, selon un plan systématique et didactique, la doctrine du Saint. Ici encore l'auteur n'a pas restreint son sujet; il est parfaitement au courant des hérésies anciennes comme des controverses les plus récentes, l'histoire des unes et des autres lui permettant d'illustrer les positions de saint Alphonse et de préciser exactement sa pensée. Les deux volumes forment donc une sorte de *Somme* historique et dogmatique de théologie mariale, la plus complète peut-être qui ait été écrite dans notre langue. Sa lecture sera d'un grand profit pour les étudiants en théologie et même pour leurs maîtres. L'auteur, dans lequel on devine un excellent professeur, possède un don remarquable de limpidité et de clarté dans l'exposition des doctrines; il a su rendre son ouvrage d'une lecture attrayante et aisée malgré l'abondance des matériaux employés et l'ampleur des questions traitées. On tient à noter, de façon spéciale, le sens très juste de l'évolution homogène du dogme et des doctrines chrétiennes dont il a fait preuve; une théologie exacte et sûre lui permet de décrire, en toute liberté et vérité, les manifestations de cette jeunesse, sans cesse renouvelée, de l'Église, qui fait l'émerveillement de ceux qui réfléchissent sur son histoire et demeure le signe certain de l'Esprit qui l'inspire.

Du point de vue plus particulier de l'histoire dominicaine, on signalera la valeur reconnue par le P. D. à la *Panoplia Mariana* publiée à Anvers en 1720 par le P. Jean-Baptiste Van Ketwigh, régent du *Studium Generale* de l'Ordre des Prêcheurs établi dans cette ville. Ce théologien peu connu a étudié, avec solidité et profondeur, la doctrine de la médiation universelle de Marie.

Période contemporaine

La « mystique », de nos jours, est à la mode; des milieux que l'on qualifierait plus volontiers de « laïques » ne sont pas sans ressentir les attraits du prestigieux vocable. C'est ainsi qu'un intéressant ouvrage, écrit par M. J. Buche et préfacé par M. Édouard Herriot, groupe sous le nom d'*École mystique de Lyon* les figures des deux Ampère, de Ballanche et de leurs amis avec celles de Victor de Laprade, de Blanc de Saint-Bonnet et de Paul Chenavard (1). Il s'agit d'ailleurs d'un « milieu » plutôt que d'une école proprement dite, et le mot « mystique » est à prendre dans le sens général d'aspirations élevées et généreuses qui oscillent entre le christianisme et l'agnosticisme, tout en restant teintées d'une nuance religieuse indéniable. Mais ne chicanons pas l'auteur sur son titre, il est suggestif et marque une époque.

Il s'agit surtout, dans l'étude exactement documentée de M. B., de l'influence littéraire exercée par l' « École de Lyon » sur des hommes comme Châteaubriand, Victor Hugo et Vigny. Ainsi c'est Ballanche qui aurait le premier employé et inventé l'expression : « Génie du Christianisme », et le même Ballanche, avec son *Homme sans nom*, aurait fourni quelques traits au personnage de Mgr Charles-François Myriel des *Misérables* dans certaines des retouches apportées par Victor Hugo à son ouvrage après 1852. De même Puvis de Chavannes doit quelque chose de l'inspiration de ses fresques du Panthéon à Paul Chenavard chargé avant lui de décorer l'église de Soufflot. Ce sont là des données qu'il est fort curieux de connaître et de voir rassemblées; elles s'imposeront à l'attention des historiens du XIX^e^ siècle. Cette étrange période n'a pas fini de nous surprendre, et il faut savoir gré à M. J. Buche de nous avoir révélé quelque chose des remous religieux qui l'ont si profondément et si diversement agitée. Comme l'écrit M. Herriot : « Toute une explication de la pensée littéraire du XIX^e^ siècle se découvre par cette recherche. »

M. M. Nédoncelle, dont on n'a pas oublié le brillant essai

(1) J. Buche, *L'École mystique de Lyon 1776-1847*. Préface de M. Édouard Herriot. Paris, Alcan, 1935, in-8, XII-306 pp.

sur la philosophie religieuse contemporaine en Grande-Bretagne (1), vient de compléter utilement ce premier travail par une étude consacrée à la pensée religieuse du baron Friedrich von Hügel (2). La figure de l'homme est complexe; nul ne peut mettre en doute ni l'élévation de son esprit, ni la droiture de son caractère, mais des relations avec les modernistes les plus notoires, une manière toujours personnelle et souvent paradoxale de traiter les questions religieuses, une parfaite franchise de langage, le firent juger parfois avec sévérité dans le camp catholique. Ces querelles sont aujourd'hui apaisées et M. N. a pu tracer de son modèle un portrait qui témoigne de la plus vive et de la plus intelligente sympathie. F. von Hügel est présenté comme un chercheur, qui développe son enquête en marge de tout système, soucieux d'une possession intime et profonde de la vérité religieuse la plus concrète. De là quelques imprudences dans certains exposés de doctrine, mais, par contre, une vraie maîtrise dans l'étude des conditions subjectives de la croyance, et notamment dans les problèmes que soulève la vie mystique. Sur ce point, qui fit d'ailleurs l'objet principal de ses recherches, l'influence exercée par le Baron fut décisive. Plus qu'aucun autre il eut à cœur de sauvegarder le caractère original du fait mystique en le distinguant aussi bien des phénomènes psychophysiologiques, qui peuvent l'accompagner, que des préparations d'ordre moral et ascétique, qui ne peuvent le conditionner directement. Il a vraisemblablement fourni à l'abbé H. Bremond cette opposition du théocentrisme et de l'ascéticisme qui devait constituer le motif fondamental de l'*Histoire littéraire du Sentiment religieux*. On notera que F. von Hügel n'a jamais vu de difficulté particulière dans la question des rapports entre la grâce et la liberté, l'une ne saurait limiter l'autre, mais la grâce donne à la liberté sa qualité suprême.

Il était difficile d'exposer, de façon systématique, la doctrine religieuse du Baron, sur beaucoup de points elle reste en intention et en mouvement. L'auteur procède par touches

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, t. XLII, février 1935, Supplément, pp. [122]-[123].

(2) M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel (1852-1925)*, Paris, Vrin, 1935, in-8, 224 pp.

successives ; après quelques pages de biographie, il dégage les idées fondamentales de von Hügel dans le domaine de l'épistémologie et dans celui de l'éthique, puis il traite du christianisme, c'est-à-dire de la manière de concevoir la Personne du Christ et son message, enfin de l'Église et de la vie mystique. La doctrine christologique appelle des réserves, que N. ne craint pas de faire — l'exégèse moderniste ayant exercé ici son influence et laissé sa marque —; l'ecclésiologie au contraire et la mystique rendent un son beaucoup plus orthodoxe, on y verra volontiers l'expression la meilleure et la manifestation la plus juste des tendances intellectuelles et religieuses de ce grand esprit.

Ordres Religieux

La vie mystique, dont le baron von Hügel a essayé de rendre le goût et l'intelligence à nos contemporains, se transmet et se développe, sous des formes d'ailleurs extrêmement diverses, dans les ordres religieux. Trois ouvrages récents témoignent, chacun à sa manière, de l'action spirituelle des familles religieuses approuvées par l'Église.

Les *Études carmélitaines* publient, à l'occasion du troisième centenaire de la fondation de la province de Paris, un élégant volume consacré à l'histoire de l'Ordre du Carmel (1). On retiendra surtout l'article du R. P. Élisée de la Nativité qui a su grouper, en quelques pages, une somme de précieux renseignements sur les théologiens de son ordre depuis Gérard de Bologne, Guy de Perpignan et Jean Baconthorp jusqu'aux *Salmanticenses* et à Joseph du Saint-Esprit. L'exemple qui nous est proposé est celui de l'union de la vie intellectuelle et de la vie mystique.

Mlle M.-M. Davy, dans son joli livre sur les Dominicaines, est, avant tout, soucieuse de montrer comment les diverses activités charitables, qui conviennent si bien aux congrégations féminines, trouvent leur source et leur appui dans une

(1) *La Vie Carmélitaine*, Édité par les soins des *Études Carmélitaines mystiques et missionnaires* en 1935 à l'occasion du troisième centenaire de la province de Paris, Desclée De Brouwer, X, 209 pp.

pratique, judicieusement réglée, de la vie contemplative (1). Enfin le R. P. V.-M. Breton, qui commente la règle du Tiers-Ordre de saint François, n'a pas de peine à prouver la haute valeur spirituelle et religieuse de ce moyen privilégié de sanctification que constitue l'appartenance à un Tiers-Ordre séculier (2).

Ainsi la Sainte Église — ce sera le « bouquet spirituel » de cette chronique — accompagnant l'humanité dans son pèlerinage le long du temps, ne cesse de mettre à sa portée les moyens de parvenir à une vie chrétienne plus sûre et plus sincère. En dépit des obstacles, elle continue de résoudre, tout en marchant, les problèmes les plus délicats soulevés sur son passage ; elle se joue des antinomies dans lesquelles s'embarrassent, à son sujet, les penseurs les plus fameux. Le vieux dilemme de Luther, repris par les modernistes : religion de l'esprit ou religion d'autorité, peut bien faire l'objet de dissertations et de discours, mais la seule existence des ordres religieux montre le caractère conventionnel, plus idéal que réel, de l'opposition si complaisamment affirmée. De fait la soumission vertueuse à l'autorité demande beaucoup d'oubli de soi, de courage intime et de jugement, elle requiert, en un mot, beaucoup d'esprit ; quant à l'esprit lui-même, il souffle où il veut, et il sait fort bien se servir de l'autorité, comme d'un instrument, pour nous conduire dans des voies que nous n'aurions pas choisies, mais qui nous mènent plus sûrement là où son inspiration ne cesse de nous pousser.

Rome.

H.-D. Simonin.

(1) M.-M. Davy, *Les Dominicaines*. Collect. « Les grands ordres monastiques et instituts religieux », XVIII, Paris, Grasset, 1934, in-12, 268 pp.

(2) V.-M. Breton, *Le Tiers-Ordre Franciscain, Commentaire historique, littéral, spirituel de sa règle*, Paris, Éditions Franciscaines (9, rue Marie-Rose, XIV^e^), 1934, in-12, 322 pp.

La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles [1]

Il y a deux manières fort différentes de concevoir l'étude des Pères : l'une qui consiste à inventorier scrupuleusement les textes, à en contrôler l'attribution, à les dater, à en faire la critique, en somme; l'autre qui, sans négliger cette tâche, ne le considère pourtant que comme une introduction, comme un travail d'approche, et estime que rien n'est fait si l'on reste, en patristique, à la salle de dissection. C'est ce que fait M. l'abbé Bardy.

Qu'il soit un érudit dans toute la force du terme, ses nombreux ouvrages, articles de dictionnaires et de revues, sont là qui en témoignent. Il est de fait qu'il s'est acquis, dans le domaine de l'ancienne littérature chrétienne, un tel droit de cité que personne ne songe à le contester. « Je recommanderai tout spécialement Bardy, que ses ouvrages récents ont mis au tout premier rang de nos patrologues », écrivait un juge compétent, M. G. Krüger, dans le n° de juillet-octobre 1933 de *The Harvard theological review*.

Mais cet érudit de marque est aussi un prêtre de Jésus-Christ. Il sait que seule est utile la science qui édifie et se tourne en amour, et il veut que le trop-plein de ses connaissances serve à l'édification de ses frères. C'est à la lettre le scribe de l'Évangile qui « tire de son trésor des choses nouvelles et anciennes ». C'est de ce souci d'édification, tout apostolique, qu'est né le livre qu'il vient de publier sur *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*.

L'auteur s'y est fait pauvre à souhait. Arrière pour une fois les références bibliographiques et les notes explicatives qui sont la chaîne d'or à laquelle se rive volontairement l'érudit! « Je n'ai pas écrit un livre pour les savants, nous

(1) Par G. Bardy, Paris, Bloud et Gay.

déclare M. Bardy, mais pour les chrétiens de nos jours qui veulent apprendre comment leurs frères des trois premiers siècles s'efforçaient d'atteindre le Christ afin de vivre en lui. » Il s'efface humblement devant les Pères et leur laisse la parole : « Ce sont eux, nous dit-il, qui se font nos introducteurs auprès du Seigneur, qui nous enseignent à l'imiter, comme ils l'ont imité lui-même. »

Voilà pour la méthode. Quant à la période patristique étudiée, elle commence à la fin du premier siècle, lorsque les Pères apostoliques prennent la place laissée par la mort des derniers apôtres, et va jusqu'au début du IV^e^. Tertullien seul en est délibérément exclu comme montaniste. Trois siècles de vie intérieure, et quels siècles, et quelle vie! C'est à coup sûr une belle part, une part royale que celle que s'est faite M. Bardy dans le vaste champ de la patristique. Les textes d'un Ignace d'Antioche, d'un Polycarpe de Smyrne et d'un Clément de Rome, pour m'en tenir aux plus marquants, ne sont-ils pas tout gonflés de cette « première sève du christianisme » dont parle Bossuet?

Riche en qualité, cette littérature patristique des trois premiers siècles l'est aussi en quantité et en variété. On y trouve de tout, des lettres adressées à des églises et à des particuliers, des livres de catéchèse, de liturgie et de morale, des récits des martyrs, des manuels d'exégèse, une apocalypse même. Bref, un véritable « *hortus deliciarum* ».

De ce jardin de délices, l'auteur excelle à nous faire les honneurs. Car ce pauvre volontaire, dépouillé de son manteau d'érudit, est un guide on ne peut plus aimable. Il excelle à monnayer son érudition et à la parer de grâces spirituelles. On se plaît à relire en sa compagnie ces pièces maîtresses que sont la lettre d'Ignace aux Romains ou la grande prière qui figure dans celle de saint Clément; on admire le portrait qu'il nous fait de l'âme d'un Justin ou de celle d'un Irénée; on se passionne pour les martyrs de Lyon et de Carthage; on s'éprend de la vie intérieure d'un Clément et d'un Origène; on découvre avec joie, dans cet homme si grave d'apparence et si calme que fut Cyprien, l'enthousiaste, l'inspiré, le mystique.

« Sa personnalité n'a rien d'encombrant, écrit M. Bardy

d'Ignace d'Antioche. Mais, comme malgré lui, il faut qu'il s'épanche et se livre. » C'est tout à fait le cas de l'auteur : sa riche personnalité apparaît discrète derrière toutes les pages du livre. Pages douces et fortes à la fois, et qui sont, à leur manière, un hommage indirect rendu à ce pionnier que fut M. P. Pourrat dans sa *Spiritualité chrétienne*. Ne nous avait-il pas laissé soupçonner, sans s'attarder à nous le montrer en détail — ce qui n'était point son but —, qu'un trésor est caché dans la Sainte Antiquité? L'exploration minutieuse que vient de faire M. Bardy d'une portion limitée de cette dernière lui donne pleinement raison.

Denys Gorce,
Docteur ès lettres.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne)